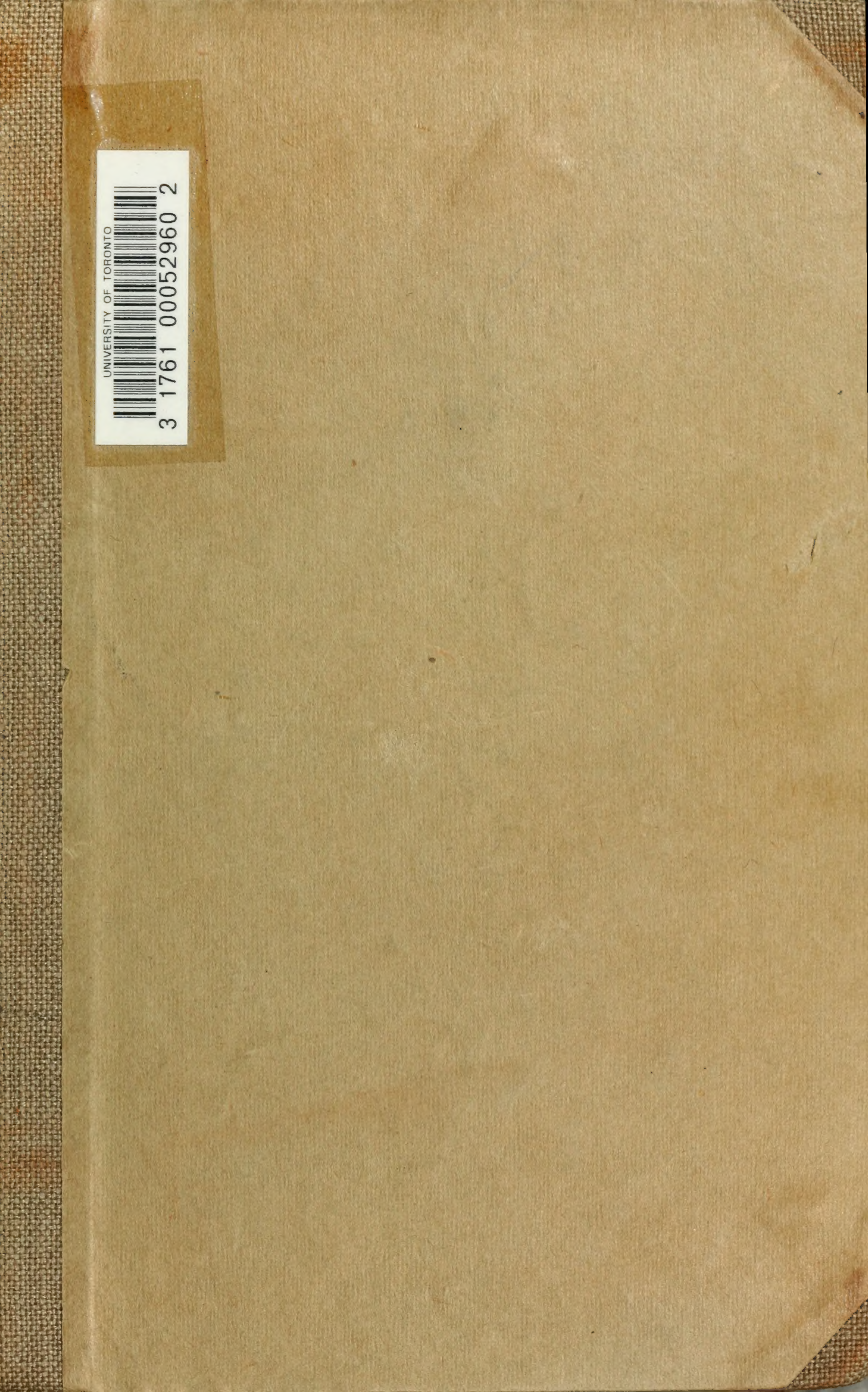

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00052960 2



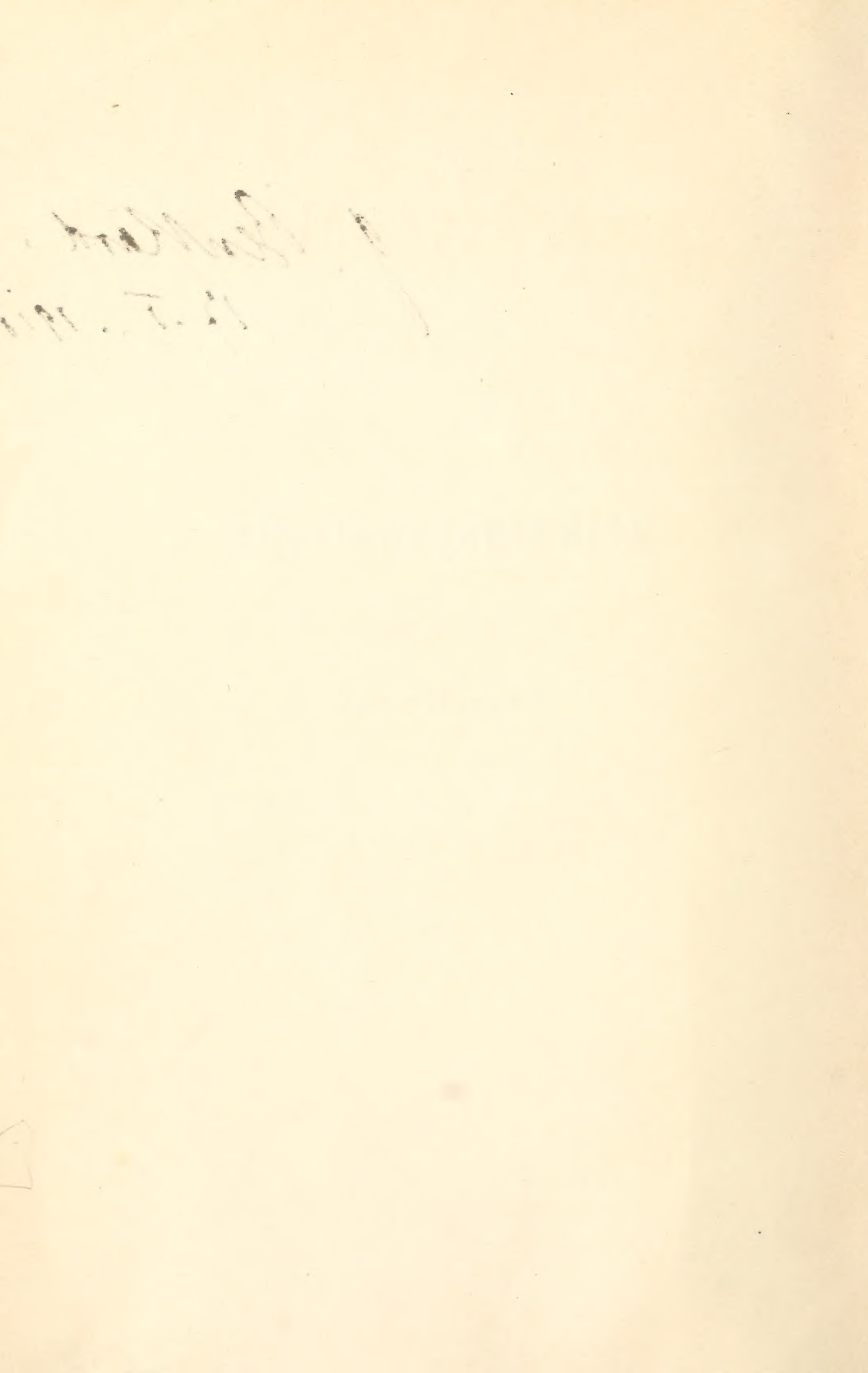




# Völkerpsychologie

Neunter Band

## Das Recht



# Völkerpsychologie

Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze

von

## Sprache, Mythus und Sitte

von

**Wilhelm Wundt**

Neunter Band

## Das Recht



Alfred Kröner Verlag in Leipzig

1918

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

# Vorwort.

Die vergleichende Rechtswissenschaft darf sich wohl rühmen, unter den Gebieten, die den Namen der vergleichenden tragen, eines der jüngsten zu sein. Jedenfalls ist sie die jüngste unter den Rechtswissenschaften. Noch stehen ihr darum manche Rechtsgelehrte zweifelnd gegenüber. Ist es doch bekanntlich ein Schicksal, das keiner neuen Disziplin erspart bleibt, daß sie sich nur allmählich den Zutritt in den geheiligten Kreis der anerkannten Wissenschaften erringen kann. Die Jurisprudenz aber ist in dieser Beziehung, wie das ihre Abhängigkeit von der Überlieferung mit sich bringt, durch einen besonders hohen Grad konservativer Gesinnung ausgezeichnet, ein Charakterzug, der in der großen praktischen Bedeutung, welche im Gebiet des Rechts der Sicherheit der Überlieferung zukommt, seine Erklärung und zum Teil seine Rechtfertigung findet. Dazu kommt, daß in der immerhin im Lauf der letzten Jahrzehnte zu einem beträchtlichen Umfang angewachsenen Literatur zur vergleichenden Rechtsgeschichte die Mehrzahl der Arbeiten nicht eigentlich selbst vergleichender Art ist, sondern in einer großen Zahl voneinander gesonderter Schilderungen besteht, die im ganzen mehr einer Materialiensammlung zum Aufbau einer künftigen Wissenschaft als selbst einer solchen entsprechen.

Es gibt meines Wissens nur einen einzigen planmäßig auf das Ziel einer wirklichen Vergleichung verschiedener Rechtsordnungen gerichteten Versuch, und auch er beschränkt sich im wesentlichen auf einige der bekannteren Kulturvölker: dies ist die von Theodor Mommsen veranlaßte und aus seinem Nachlaß herausgegebene Schrift »Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker« (herausgegeben von K. Binding, 1905). Aber diese Schrift ist durchaus einzigartig,

und es ist kaum wahrscheinlich, daß ein analoger Fall jemals wiederkehren wird. Ihre Eigenart besteht nämlich darin, daß die Aufgaben einer rechtsvergleichenden Untersuchung in doppelter Weise an verschiedene Forscher verteilt sind: erstens hat Mommsen selbst die Fragen gestellt, die beantwortet werden sollten; und zweitens ist diese Antwort für jedes der in den Umkreis der Untersuchung gezogenen Völker von einem andern Fachmann übernommen worden. Man kann also sagen: es ist ein Mittelweg gewählt zwischen einer Sammlung isolierter Beschreibungen und einer zusammenhängenden Vergleichung. Diese Methode verbindet demnach den Vorzug, nur fachmännische Urteile zu verwerten und dabei doch die Einheit der Gesichtspunkte zu wahren, von denen die Fragestellung ausgeht. Auf diese Weise ist das Werk ein charakteristisches Zeugnis jener Scheu des Juristen vor jeder Art von Dilettantismus, selbst wenn er von dem Vertreter eines benachbarten Fachgebiets geübt werden sollte. Freilich läßt sich, wie auch Mommsen bemerkt hat, das gefürchtete Übel insofern nicht ganz vermeiden, als der Fragesteller selbst ein Einzelgebiet vertritt, das ihm natürlich die leitenden Gesichtspunkte für die Stellung der Fragen an die Hand gegeben hat. In Wahrheit liegt daher dieser Methode dennoch eine Annahme zugrunde, die bereits in gewissem Grad das Resultat der Untersuchung vorausnimmt. Das ist die Annahme, daß die Rechtsordnungen der Kulturvölker einander verwandt genug seien, um eine solche einheitliche Fragestellung überhaupt möglich zu machen. Der Unterschied von der alten Rechtsphilosophie, die eine allgemein menschliche Übereinstimmung der Rechtsideen ohne weiteres als gegeben voraussetzte, besteht immerhin darin, daß diese kollektive Methode eine solche Gemeinschaft bloß als möglich, nicht als wirklich statuiert und daher eine tatsächliche Prüfung der Frage wenigstens für eine größere Zahl von Rechtsordnungen fordert. Mit andern Worten: was die alte Rechtsphilosophie aus allgemeinen Vernunftprinzipien abzuleiten unternahm, das sucht diese Methode durch eine Art »inductio per enumerationem simplicem« zu gewinnen. Indem aber diese Induktion selbst an eine bestimmte Fragestellung anknüpft, gibt diese zugleich die Richtung an, in welcher die Antwort im Sinne des allgemeinen Zwecks der Rechtsordnung erfolgen

soll. In der Tat hat Mommsen in dem kurzen Vorwort zu seiner Rundfrage diesen Zweck klar und unzweideutig bezeichnet. Er gliedert sich ihm in die zwei der »Beschützung des Menschen gegen den Menschen« und der »Vergeltung der von dem Menschen gegen den Menschen verübten Tat«. Diese beiden sind ihm die Aufgaben eines jeden Strafrechts. Aber er ist noch über diese allgemeine Voraussetzung, die an sich genügt haben würde, hinausgegangen. Er hat eine weitere hinzugefügt, die sich auf den allgemeinen Verlauf der Entwicklung bezieht. Er postuliert nämlich, daß diese überall mit der Selbstverteidigung und der Selbstrache begonnen habe und zum Gesamtschutz und zur staatlichen Strafe fortgeschritten sei, denn in diesem Fortschritt bestehe die »Geschichte der Menschheit« (a. a. O. S. 2).

Hieraus ist ersichtlich, daß der Zweck der Rechtsordnung in diesen beiden Merkmalen als feststehend angesehen wird, und daß die Fragen nur auf die besonderen Formen gerichtet sind, in denen dieser Zweck zur Verwirklichung gelangt. Nicht um die Entstehung des Rechts, sondern um die verschiedenen Mittel seiner Durchführung handelt es sich also. Dies bestätigt sich in sehr bezeichnender Weise darin, daß in einer unter den im ganzen sieben Völkerschaften umfassenden Erhebungen die Fragestellung hinfällig wurde, weil bei dem betreffenden Volke, nämlich bei den alten vorislamitischen Arabern, eine Rechtsordnung im Sinne der obigen Definition überhaupt nicht existierte. Der für dieses Gebiet zu Rate gezogene Sachverständige, Th. Noeldeke, hat daher auf die sämtlichen der Vergleichung zugrunde gelegten Fragen die Antwort verweigert, und er hat nicht versäumt, die Ursache für den bei diesen arabischen Wanderstämmen festzustellenden Mangel einer Rechtsordnung anzugeben: sie liege darin, daß bei ihnen keine staatliche Ordnung bestehe und daher jede Möglichkeit fehle über die Stufe der ursprünglichen individuellen Selbsthilfe hinauszugehen. In der Tat ist es daher noch eine weitere Voraussetzung, die zu jenem Begriff des gemeinsamen Schutzes und der gesetzmäßigen Vergeltung hinzukommt: sie besteht darin, daß sich diese beiden Einrichtungen aus einem ursprünglichen Zustande entwickelt haben, in welchem sie noch nicht vorhanden waren, und daß, wie Mommsen sich ausdrückt, dieser

»Fortschritt von der Selbstverteidigung und der Selbstrache zum Gesamtschutz und der staatlichen Strafe« eben an die Entstehung des Staates gebunden sei. Es ist also klar, daß das Grundproblem des Rechts, die Frage nach seiner Entstehung, von der hier geführten Untersuchung nicht berührt wird. Zugleich ist aber ersichtlich, daß es gar nicht im Plan der Untersuchung lag, bis zu diesem letzten Problem zurückzugehen, da dieses durch eine auf eine beschränkte Zahl von Beispielen ausgedehnte Induktion überhaupt nicht und durch eine sehr viel umfassendere Vergleichung nur mit zweifelhaftem Erfolg gelöst werden könnte.

Nun muß man freilich anerkennen, daß die Frage nach den Anfängen oder Urzuständen überall eine unsichere ist und ohne irgendwelche hypothetische Ergänzungen nirgends beantwortet werden kann. Sobald man solche Ergänzungen gestattet, verläßt man aber auch das Gebiet der eigentlichen Geschichte. Kann es doch geradezu als der Fortschritt der neueren historischen Methode bezeichnet werden, daß sie durch die strengere Kritik der Tradition, die sie sich zu eigen machte, die Beschränkung des Inhalts der Geschichte auf die sicher nachzuweisenden geschichtlichen Tatsachen zum leitenden Prinzip erhoben hat. Darin liegt aber zugleich eingeschlossen, daß die spezifisch historische Forschung niemals die Grenzen eines im unmittelbaren Zusammenhang geschichtlichen Lebens stehenden Völkerganzen überschreiten kann. Eine Universalgeschichte im buchstäblichen Sinne des Wortes ist keine Geschichte mehr, sondern bestenfalls eine Geschichtsphilosophie. Anderseits aber ist es ebenso einleuchtend, daß die Fragen, die die eigentliche Geschichtswissenschaft zu beantworten sucht, nicht die einzigen und nicht die letzten sind, die unser auf den gesamten Zusammenhang des geistigen Lebens gerichtetes Interesse einschließen. Vielmehr, wie der Geschichtsphilosophie, nachdem sie aus der eigentlichen Geschichte ausgeschieden ist, ihr selbständiges Recht unbenommen bleiben kann, so bringt gerade der Umstand, daß die historische Forschung prinzipiell jeweils auf bestimmte zeitliche und räumliche Grenzen eines tatsächlichen Zusammenhangs eingeschränkt bleibt, zugleich die Forderung mit sich, die Probleme, die über diesen Rahmen hinausführen, eben weil sie mit den geänderten Fragestellungen auch andere

Hilfsmittel und Methoden verlangen, besonderen Gebieten zuzuweisen, die mit der Geschichte in enger Beziehung stehen mögen, aber nicht durch sie ersetzt werden können. In diesem Sinne nimmt schon die sogenannte »Urgeschichte« der eigentlichen Geschichte gegenüber bekanntlich eine gewisse Ausnahmestellung ein, wenn auch der Inhalt der Urgeschichte im allgemeinen nach gewissen historischen Problemen orientiert zu sein pflegt. Noch erheblich ferner sind jedoch, obgleich sie ebenfalls ihren Ausgang von bestimmten historischen Disziplinen genommen haben, die sogenannten »vergleichenden Wissenschaften« der eigentlichen Geschichte gerückt; außerdem ist hier der Prozeß der Entstehung einer neuen Klasse von Wissenschaften deshalb besonders bemerkenswert, weil er einen charakteristischen Verlauf zeigt, bei dem die neue Disziplin zuerst ein historisches Teilgebiet gewesen ist, dann aber allmählich die Grenzen der geschichtlichen Probleme überschritten hat. Vorbildlich ist in dieser Beziehung die allgemeine Sprachwissenschaft gewesen. Sie hat mit einem Sondergebiet der Sprachgeschichte, mit der historischen Grammatik der indogermanischen Sprachen, begonnen. Ihr sind dann zunächst ähnliche Behandlungsweisen anderer Gebiete, wie z. B. des semitischen, gefolgt, bis schließlich von diesen großen Kultursprachen aus die gleichen Forschungsmethoden über die Gesamtheit menschlicher Sprachen sich ausbreiteten. Damit ist aber auch durch die Verallgemeinerung der Vergleichung mehr und mehr an die Stelle des historischen der psychologische Gesichtspunkt getreten, bei dem es sich nicht mehr um den genetischen Zusammenhang der verglichenen Sprachstämme, sondern vielmehr um die allgemeinen Fragen geistiger Entwicklung handelt, auf die das Problem der Sprache zurückführt. Ähnlich hat sich im Verlauf der jüngeren Vergangenheit aus der Religionsgeschichte einzelner der großen Kulturreligionen zuerst eine vergleichende Religionsgeschichte entwickelt, die dann weiterhin zu einer allgemeinen Religionswissenschaft und durch diese zur Religionspsychologie geführt hat. Nun kann wohl kein Zweifel sein, daß sich der analoge Vorgang bei allen andern selbständigen Kulturgebieten, insbesondere bei der Rechtswissenschaft, soweit er nicht teilweise schon eingetreten ist, in nicht zu ferner Zukunft wiederholen wird. In

je größerem Umfange dies geschieht, um so mehr machen sich aber auch notwendig die tatsächlichen Wechselwirkungen geltend, die überall zwischen den Sondergebieten geistiger Kultur stattfinden, und die dazu drängen, die über die verschiedensten geistigen Funktionen sich erstreckenden psychologischen Probleme wieder zu einem Ganzen zu verbinden. Ein solches Ganzes zu sein oder zu werden, erstrebt eben die Völkerpsychologie.

Die von Theodor Mommsen vor nun etwa zwanzig Jahren angestellte Erhebung, von der diese Betrachtung ausgegangen ist, liefert nun zugleich ein augenfälliges Beispiel für den durch einen solchen Übergang auf heterogene Gebiete bedingten Wechsel der Probleme. Hatte bei jener ursprünglich nur die Absicht einer Vergleichung der Rechtsordnungen verschiedener Kulturvölker bestanden, so hatte es sich, sei es durch Zufall oder durch Absicht, so gefügt, daß diese Voraussetzung für eines der dazu herangezogenen Völker nicht zutraf, für die »alten Araber«. Befanden sich doch diese Beduinenstämme gesellschaftlich in der weitesten Distanz von den staatlich organisierten Kulturvölkern. Nun darf man wohl annehmen, daß, wäre die Vergleichung über eine größere Zahl von Stammesverfassungen ausgedehnt worden, das Ergebnis bei allen diesen Völkern ein annähernd im gleichen Grade negatives gewesen wäre; aber es würde sich auch gezeigt haben, daß gerade die Ausdehnung der Untersuchung über die Rechtszustände staatloser oder, wie sie freilich unzulässigerweise genannt werden, kulturloser Völker der positiven Beantwortung derjenigen Frage nahegeführt hätte, welche die Geschichte der Kulturvölker im Prinzip unbeantwortet lassen mußte: der Frage nach den Bedingungen, die nach Mommsens Ausdruck »zuerst den Übergang von den ursprünglichen Prinzipien der Selbstverteidigung und der Selbstrache zu den durch die Rechtsordnung gesetzten des Gesamtschutzes und der staatlichen Strafe herbeiführten«. Doch würde diese Ausdehnung der Untersuchung sofort in die weiteren Zusammenhänge von Recht, Sitte, Staat, Religion oder kurz der allgemeinen Faktoren der Kultur überhaupt hinübergereicht haben. Ein derartiges Problem ist aber kein streng historisches mehr, und es ist nicht einmal ein vergleichend rechtwissenschaftliches, sondern eben ein völkerpsycho-

logisches, da es neben der Kulturgeschichte überall die Hilfsmittel der psychologischen Analyse voraussetzt.

Bei diesem Punkt der einer völkerpsychologischen Betrachtung des Rechts vorausgehenden Erwägungen angelangt, konnte sich nun der Verfasser des vorliegenden Bandes der Überzeugung nicht entziehen, daß die vergleichende Rechtswissenschaft, so große Verdienste sie sich auch bereits erworben hat, doch noch nicht weit genug fortgeschritten sei, um in analoger Weise die zunächst erforderliche positive Vorbereitung zu einer Psychologie des Rechts zu liefern, wie wir solche Vorbereitungen für die Psychologie der Sprache und selbst der Religion in den entsprechenden historischen und vergleichenden Wissenschaften besitzen. Da schien es mir denn, als wenn hier eben jener methodologische Gesichtspunkt, der der psychologischen Betrachtung andere Wege anweist als der historischen und der vergleichenden, zur Geltung gebracht werden dürfe. Nun gewinnen die Tatsachen, die die vergleichende Völkerkunde der Völkerpsychologie zur Verfügung stellt, ihren Wert als Hilfsmittel psychologischer Interpretation überall erst da, wo sie durchgängig auf genetische Gesichtspunkte zurückgehen, und die ethnologische Vergleichung hat daher der ethnologischen Psychologie da am vollkommensten vorgearbeitet, wo sich die Tatsachen der Völkerkunde und der Geschichte in eine Reihe entwicklungsgeschichtlicher Darstellungen des Lebens der Völker ordnen ließen. Vollständig wird dies natürlich niemals der Fall sein; eben darum sind aber diejenigen Entwicklungen zusammenhängender Kulturerscheinungen für die allgemeinen Probleme der Kultur dann von hervorragender Bedeutung, wenn die uns zu Gebote stehenden Tatsachen so weit wie möglich in deren Anfänge zurückreichen. Denn hier greift nun jene Erwägung ein, nach welcher nicht die über eine möglichst große Zahl von Erscheinungen sich erstreckende Induktion, sondern die kausale psychologische Analyse die grundlegende Methode zur Lösung völkerpsychologischer Probleme ist. Was für die geschichtliche Betrachtung niemals zutreffen würde, das gilt daher für die psychologische: eine einzige vollständig in ihrem Zusammenhang erkannte Entwicklung ist mehr wert als eine Reihe von Bruchstücken verschiedener Entwicklungen. Denn für

den psychologischen Standpunkt ist überall die Erwägung maßgebend, daß es die gleichen Gesetze des geistigen Lebens sind, die trotz aller Verschiedenheit besonderer Bedingungen die großen Kulturphänomene im ganzen beherrschen.

Darum schien es mir nicht bloß meiner eigenen begrenzten Kenntnis des Gebietes, sondern auch dem gegenwärtigen Zustand der vergleichenden Rechtswissenschaft und nicht zuletzt dem spezifischen Bedürfnis der Psychologie des Rechts zu entsprechen, wenn ich hier mehr noch, als es in den vorangegangenen Abteilungen dieses Werkes geschehen ist, die Betrachtung in der Hauptsache auf eine einzelne Entwicklung einer hinsichtlich ihrer Anfänge uns in besonderer Vollständigkeit überlieferten Rechtsordnung beschränkte: dies aber ist die Entwicklung der Rechtsideen bei unsern eigenen Vorfahren, den Germanen. Vom Standpunkt der eigentlichen Rechtsüberlieferungen aus könnte man dem germanischen Recht diesen Vorzug vielleicht streitig machen, da bereits die frühesten Rechtsquellen von fremden, teils römischen, teils christlichen Anschauungen beeinflußt sind. Doch kulturgeschichtlich betrachtet besitzt dafür die germanische Überlieferung einen Vorzug, der bei ihr gerade die frühesten Zustände in ein helleres Licht setzt, als dies anderwärts zutrifft, und diese Beleuchtung der Anfänge läßt daher wohl auch den genetischen Zusammenhang der späteren, mannigfach getrübten Überlieferung mit den ursprünglichen Gedanken des germanischen Rechts vielleicht besser verstehen als in andern Fällen, wo es keine annähernd weit zurückreichende Überlieferung gibt. Uns ist das Glück zuteil geworden, daß uns ein Mann, der auf der Höhe der Kultur seiner Zeit stand und dabei in seltenem Grade mit der Fähigkeit ausgerüstet war, sich in eine ferne Kultur hineinzudenken, ein Bild der Zustände, Sitten und Rechtsgewohnheiten unserer Vorfahren entworfen hat, das zwar gegenüber den zu vermutenden ersten Anfängen schon in manchem verändert ist, aber doch ihnen noch nahe genug liegt, um mit ungleich größerer Sicherheit als sonst auf sie zurückschließen und dabei auch schon die Wege der weiteren Entwicklung deutlich genug erkennen zu lassen. In diesem Sinne bildet die Germania des Tacitus eine Quelle von unvergleichlichem Werte für die Erkenntnis der ursprünglichen Rechtszustände der Germanen

und damit für die Anfänge der Rechtsordnung überhaupt. Denn daß die Schlüsse, die sich aus der Schilderung des Tacitus ergeben, mindestens mit der allgemeinen Richtung übereinstimmen, die bei andern Kulturvölkern diese Entwicklung genommen hat, dürfen wir wohl als feststehend betrachten. Mommsen hat diese Richtung in die Worte gefaßt: »von der Selbstverteidigung und der Selbstrache zum Gesamtschutz und zur staatlichen Strafe«. Dieser Satz bedeutet aber, wenn man von den in ihm angegebenen Mitteln auf die Motive, also auf die Gesinnung zurückgeht, die das Recht voraussetzt, sehr viel mehr, als er wörtlich ausdrückt. Dann kann er in die Worte gefaßt werden: »von der ausschließlichen Sorge für das eigene Wohl zur Hingabe an die Gemeinschaft und zur Unterordnung des eigenen unter die Zwecke des gemeinsamen Willens«.

Dies ist, wie man sieht, kein spezifisches Rechtsgesetz mehr, sondern ein sittliches Prinzip, das die ganze Entwicklung des Willens in seinem Fortschritt vom Einzelwillen zum Gesamtwillen beherrscht, und das nur in der Entwicklung der Rechtsordnung seinen endgültigen Ausdruck findet. Die Quellen für die Erkenntnis dieser höchsten sittlichen Bedeutung des Rechts fließen nun aber umso klarer und überzeugender, je mehr uns diese Entwicklung bis zu ihren Anfängen zugänglich ist. Und in diesem Sinne dürfen wir wohl den germanischen Völkern es nachrühmen, daß sie die große Schule, die die Entwicklung von Recht und Staat für alle Kulturvölker gewesen ist, am gründlichsten und in einer Weise durchlebt haben, die ihnen den gewaltigen Wandel von dem beschränkten Egoismus kindlicher Zeitalter zu dem opfervollen Leben in und für die nationale und humane Gemeinschaft am deutlichsten in die Erinnerung ihrer Geschichte geschrieben hat. Ist das die Lehre, die wir vor allem der Geschichte der Rechtsordnungen entnehmen dürfen, so steht es damit freilich in einem merkwürdigen Widerspruch, daß gerade die Rechtswissenschaft bis in die neueste Zeit auch in Deutschland unter dem vorwaltenden Einfluß der Soziologie der westeuropäischen Völker die Vertreterin einseitig individualistischer Theorien geblieben ist. Dem gegenüber schien es mir daher nicht unzeitgemäß, an die bei aller Vergänglichkeit der Formen und bei aller Unzulänglichkeit der psychologischen und

historischen Begründungen bleibenden Verdienste zu erinnern, die sich die deutsche Rechtsphilosophie des vergangenen Jahrhunderts um das sittliche Bewußtsein unserer Nation erworben hat. Vielleicht darf man jedoch das rege Interesse, mit dem sich in der neuesten Zeit die Rechtswissenschaft den fundamentalen psychologischen Problemen der Rechtsordnung zuwendet, auch schon als ein Zeichen des Wandels der Anschauungen und zugleich als ein solches der Neubesinnung auf unsere eigene geschichtliche Vergangenheit deuten. Als ein besonderes Zeugnis für die Begegnung rechtswissenschaftlicher und psychologischer Interessen darf man es aber wohl betrachten, daß an der Literatur der letzten Jahrzehnte über das Hauptproblem einer künftigen Rechtspsychologie, das Willensproblem, die Rechtsgelehrten im ganzen mindestens ebenso eifrig wie die Psychologen beteiligt gewesen sind. Dies sind denn auch die Gesichtspunkte, die den Verfasser veranlaßt haben, dem Hauptthema dieses Werkes, der psychologischen Entwicklungsgeschichte der Rechtsordnung, eine Betrachtung der für die voraussichtliche Neuorientierung der Rechtsphilosophie bedeutsamsten Fragen voranzustellen, die in dem zweiten und dritten Kapitel behandelt sind.

Leipzig, im September 1917.

**W. Wundt.**

# Inhalt

## Das Recht

**Drittes Kapitel. Die Entwicklung des Willens.**

## Viertes Kapitel. Der Aufbau der Rechtsordnung.

## Fünftes Buch.

# Das Recht.



## Erstes Kapitel.

# Die Rechtsbegriffe und ihr Ausdruck in der Sprache.

## 1. Recht und Gesellschaft.

### a. Die Gesellschaft und der Staat.

In zwei wesentlich voneinander abweichenden Bedeutungen ist uns der Begriff der Gesellschaft entgegengetreten. Auf der einen Seite umfaßt er das Ganze der in einer relativ abgesonderten Einheit des Verkehrs und der Sitte zusammenlebenden Menschen, das sich dann wieder in eine kleinere oder größere Zahl von Teilen als in ihm enthaltene Einzelformen zu scheiden pflegt. Auf der anderen Seite wird der gleiche Ausdruck in beschränkterer Bedeutung speziell auf diejenigen unter diesen Teilgesellschaften angewandt, die aus jenem Ganzen durch freie Vereinigung Einzelner hervorgehen. Dementsprechend scheiden sich die Gliederungen jenes Gesellschaftsganzen in regelmäßige, relativ konstante, wie Familie, Geschlechtsverband, Stamm, Staat, und in unregelmäßige, variable, die infolge wechselnder individueller und allgemeiner Kulturbedingungen nur entfernte Analogien darbieten. Hiernach sind auch die Ausdrücke, die für die letzteren gebraucht werden, wie Gruppe, Verein, Korporation u. dgl., von wechselnderer Beschaffenheit. Für die freiesten dieser Sondergesellschaften bleibt schließlich wieder nur das Wort „Gesellschaft" übrig. Daher die beiden Grenzfälle der umfassendsten und dauerndsten Form auf der einen und der beschränktesten auf der anderen Seite, jener wegen der unbeschränkten Vielheit, dieser wegen der Unbestimmtheit der Zwecke der Vereinigung, den gleichen Namen zu tragen pflegen.

Indem nun die regelmäßigen Gliederungen der Gesamtgesellschaft im Laufe ihrer Entwicklung zunehmen und Untergliederungen aus sich hervorgehen lassen, sind sie es, die in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang den Verlauf der Kultur wesentlich mitbestimmen. Dabei lösen sie aber in wachsendem Maße durch nebeneinander hergehende Gruppierungen die Entstehung der variableren sozialen Gebilde aus, die nun wiederum teils verändernd auf sie einwirken, teils von ihnen assimiliert werden können. Auf diese Weise können sich die wichtigeren frei entstandenen Formen der Sondergesellschaft durch die Unterordnung unter eine der regulären Grundformen für bestimmte Kulturstadien zu regelmäßigen Bildungen erheben. Umgekehrt dagegen gravitiert die primitive Gesellschaft, bei der nur die Familie und die Gruppe, jene als das regelmäßige, diese als fluktuierenderes soziales Gebilde besteht, nach einer Grenze, wo sich beide Zustände, der konstantere und der veränderliche, nahe berühren oder sogar in ihrem Verhältnis umkehren können. So ist in der Horde die Gruppe gleichen Geschlechts, besonders die der Männer, im allgemeinen entweder eine freie Gesellschaft ohne eine ihr übergeordnete Gemeinschaft, oder es fallen die Begriffe Gruppe und Horde überhaupt zusammen. Die Familie aber ist keine selbständige Vereinigung, sondern sie ist zunächst von der Bildung der Männergruppen abhängig, kann jedoch, sobald die Ehe zur dauernderen Familienbildung geführt hat, wieder auf die Gruppen befestigend zurückwirken. Deutlich erkennbar tritt daher die Scheidung der beiden Gesellschaftsbegriffe erst auf der Stufe der Stammesgesellschaft hervor, auf der unter dem Einfluß der sich ausbildenden festeren Lebensnormen die regulären Gesellschaftsgliederungen ein starkes Übergewicht erlangen, so daß neben ihnen wohl nur in der Form der wechselnden Verkehrsgesellschaften und der aus ihnen entspringenden Jagd- und Kriegerverbände der freien Gruppenbildung ein gewisser Spielraum bleibt[1]).

### b. Autonomie und Autarkie des Staates.

Mit der zunehmenden Unterordnung der Sondergesellschaften unter die Gesamtheit vollzieht sich nun als ein Vorgang, der selbst

[1]) Vgl. Völkerpsychologie, Bd. 7, S. 82ff.; Bd. 8, S. 215ff.

nur die unter dem Gesichtspunkt dieser Gesamtheit betrachtete Seite jener Ordnung ist, die Bildung des Staates. In ihm hat erst die Gemeinschaft jene Einheit gewonnen, in der sie den konstanten und variablen Sondergesellschaften ebenso wie den Individuen nicht bloß als die umfassendste, sondern auch als die machtvollste und daher im allgemeinen als die übergeordnete regelmäßige Gesellschaftsform gegenübertritt. In der Stammesgesellschaft regt sich zwar mannigfach schon das Streben nach der Erzeugung einer solchen Präponderanz der Gesamtgesellschaft, aber der mit wechselndem Erfolg geführte Kampf der einzelnen Gruppen, auf den höheren Stufen der Stammeskultur der Kampf der aus der Assimilation der freien Männerverbände durch die stabileren Familienverbände hervorgegangenen Sippengemeinschaften, läßt es zur vollen politischen Einheit nicht kommen, bis schließlich der gleiche Kampf durch die Macht, die ein einzelnes Glied der Gesamtgesellschaft gewinnt, sei dieses nun eine Sippe oder eine Einzelpersönlichkeit oder endlich ein fremder erobernder Staat, die politische Einheit herstellt und so dem Ganzen die Bedeutung einer Gesamtpersönlichkeit verleiht, in der sich durch ihre Obergewalt über die im Staate enthaltenen Sonderverbände die Willenseinheit der Einzelpersönlichkeit auf höherer Stufe wiederholt. In diesem Sinne besitzt der Satz des Thomas Hobbes, daß der Krieg den Staat und mit ihm den Frieden erzeugt, eine relative Wahrheit. Nur ist es nicht der Kampf der Einzelnen, sondern der Sippen oder der Stämme oder endlich der schon bestehenden Staaten, der eine politische Neuschöpfung hervorbringt, und es ist kein einmaliger oder gar plötzlicher Vorgang, der zu diesem Ziele führt, sondern in der Regel eine lange dauernde Entwicklung. So gehört denn auch die des öfteren aufgetauchte Behauptung, die Entstehung des Staates beginne durchgehends mit der absoluten Einzelherrschaft, zu den traditionellen, aus der Umwandlung logischer Abstraktionen in geschichtliche Tatsachen entspringenden Irrtümern. Sie beruht darauf, daß die unumschränkte Herrschaft eines Einzelnen die einfachste Verfassungsform ist. Aber das Einfachste ist nicht immer das Ursprüngliche, insbesondere da nicht, wo es sich um eine soziale Neuschöpfung handelt, die eine lange Vorbereitung durch die primäreren Formen der Stammesverfassung

voraussetzt. Dem entspricht es, daß jenem Schema diejenige Staatenbildung tatsächlich am nächsten kommt, die aus der Unterwerfung durch einen bereits bestehenden erobernden Staat entspringt, während überall, wo uns eine genuine politische Entwicklung zugänglich ist, gerade der Anfangszustand eine Art Mischung der späteren Formen darbietet. Insbesondere gilt das von den ursprünglichen Verfassungen der indogermanischen Völker, der Germanen, Inder, ebenso wie der Griechen und Römer. Nicht darin hat daher auch jene Tendenz zur Monarchie, die sich durch die gesamte Entwicklung hindurchzieht, ihren Ursprung, sondern lediglich darin, daß sich die Vorstellung der Persönlichkeit von dem Einzelnen auf die politische Gemeinschaft und von dieser dann leicht wieder auf einen Einzelnen überträgt. Diese Übertragung hat ihre Quelle in der unter allen Teilen der Gesellschaft nur im Staate erreichten Autonomie, vermöge deren er in seinem Bestand von keiner äußeren Willensmacht abhängig ist[1]).

Zu dem Merkmal der Autonomie tritt aber als ein zweites, veränderlicheres das der Autarkie. Bedeutet die Autonomie die eigene, von keinem fremden Willen abhängige Herrschaft über sich selbst, so ist dazu stets zugleich eine Autarkie in solchem Umfange erforderlich, daß dem Handelnden die genügenden Mittel zur Ausführung seiner Entschlüsse aus eigener Kraft zu Gebote stehen. Wo der Staat dieser Autarkie entbehrt, die seine Erhaltung auch in solchen Lagen sichert, in denen sich ihm die von außen zufließenden Hilfsquellen seines Bestehens versagen, da kann er auch seine Autonomie nicht aufrecht erhalten, sondern er wird von andern Staaten abhängig. Doch während die Autonomie in diesem Sinne eine absolute Forderung der politischen Selbständigkeit ist, besitzt die Autarkie durchweg eine bloß relative Geltung. Nur muß sie notwendig in dem Grade bestehen, daß der Staat jederzeit die zu seiner Fortexistenz erforderlichen Mittel sich selbst schaffen kann. In dieser Beziehung verhält sich der Staat im wesentlichen wie der Einzelne, nur daß der letztere, in ungleich höherem Grade von seiner Umwelt abhängt, während jener selbst schon den größten Teil der

---

[1]) Vgl. Bd. 8, S. 305 ff.

zusammenwirkenden Tätigkeiten in sich schließt, die seine Autarkie vermitteln.

Dementsprechend sind es mannigfache Bedingungen, von denen die Autonomie und Autarkie abhängen. Neben der territorialen Beschaffenheit, nach der beide erst von einer gewissen unteren Grenze an möglich sind, bis zu einer oberen, bei der die zur ungestörten Autonomie erforderliche Autarkie gefährdet wird, ist es der Reichtum der Erzeugnisse des Bodens, die Tätigkeit der produktiven Stände, die Beziehung zu andern Staaten, die Integrität der Staatsleitung, endlich nicht zuletzt das nationale Einheitsbewußtsein und die politische Tüchtigkeit der Bevölkerung, welche hier einen Komplex äußerer und innerer Bedingungen bilden. Sind es auch nicht alle diese Bedingungen, so ist es immerhin ein gewisser Umfang derselben, der schon bei der Entstehung des Staates vorhanden sein muß. Zugleich ist aber der Grad der geforderten Autarkie ein um so größerer, je weniger ein Außenverkehr der inneren Bedürfnisbefriedigung ergänzend zur Seite tritt. Daraus erklärt sich wohl, daß in der älteren Geschichte der Völker ein dauernder Bestand des Staates offenbar in höherem Grade an die territoriale Größe desselben gebunden ist als in einer späteren Kultur, in der teils der friedliche Verkehr, teils der politische Zusammenschluß kleinerer Staatengebilde die territoriale Autarkie ersetzen kann. So gewinnt der Kleinstaat eine an sich unzulängliche, aber durch seinen Eintritt in einen größeren Verband hinreichende Autarkie, indem er dafür auf einen Teil seiner Autonomie verzichtet. Auch liegt hierin gerade nach der Seite des Erfordernisses der politischen Autarkie die große Bedeutung der Bundesstaaten und Staatenbünde für die moderne politische Entwicklung.

### c. Das einzelne Recht und die Rechtsordnung.

Aus allen diesen, fortan mit der Entwicklung der Kultur wechselnden Bedingungen ergibt sich klar, daß der Begriff des Staates ebensowohl dann auf eine falsche Grundlage gestellt ist, wenn er im Sinne des extremen Individualismus als eine Summe miteinander durch äußere Vertragsschließung verbundener an sich selbständiger Individuen, also an sich selbst der Autonomie ent-

behrender Verband betrachtet wird, als wenn man in dieser Autonomie umgekehrt lediglich ein vergrößertes Abbild der Autonomie der individuellen Persönlichkeit sieht. Wohl setzt auch die letztere schon eine menschliche Gemeinschaft voraus, nicht nur weil der isoliert lebende Mensch im allgemeinen eine Fiktion ist, sondern weil überdies die Entwicklung des Einzelnen zur selbstbewußten Persönlichkeit ein Zusammenleben mit anderen selbstbewußten Menschen fordert. Dieser Bedingung entspricht aber jede, schon die primitivste Form des Zusammenlebens, die der Horde und des Stammes so gut wie die des Staates, obgleich die Horde der Autonomie ganz entbehrt, die Stammesverfassung aber höchstens Übergangszustände zu ihr bietet. Nicht minder unterscheidet sich jedoch die Autonomie der Einzelpersönlichkeit wesentlich von der des Staates. Jene ist gebunden an die psychophysische Einheit des Individuums: sie beruht auf der unmittelbaren, höchstens durch die Dazwischenkunft anderer, widerstreitender Bewußtseinsvorgänge gehemmten Umsetzung individueller Willensmotive in Handlungen. Die Autonomie einer Gemeinschaft, auch wo eine solche, wie bei den vorstaatlichen Gemeinschaften oder bei den innerhalb des Staates sich bildenden freien Verbänden, eine beschränkte ist, bleibt stets an Vorbedingungen gebunden, die in ihre Gesamtentwicklung zurückreichen. Davon unterscheidet sich nun die Autonomie des Staates dadurch, daß sie zwar, wie jeder Wille, durch äußeren Zwang, an sich aber niemals durch einen ihr fremden äußeren Willen beschränkt ist, es sei denn, daß ein politisches Gebilde der vollen Selbständigkeit entbehrt, also den spezifischen Charakter des Staates nur teilweise zur Ausbildung gebracht hat. Dies kann aber bekanntlich auf sehr verschiedenen Stufen der politischen Entwicklung stattfinden, auf den niedersten, wo, wie im Staat der Irokesen, die Stammesverfassung noch ihr volles Übergewicht behauptet, oder auf den höchsten Stufen, im sogenannten Bundesstaat, der, wie die Schweizer Eidgenossenschaft, ein Verein souveräner Staaten mit Übertragung einzelner Teile der Souveränität an den Gesamtstaat ist. Gleichwohl bleibt gerade in den letzteren Fällen das Prinzip der Autonomie des Gesamtstaates insofern gewahrt, als diese Übertragung vermöge der Autonomie des Einzelstaates geschieht. Hiernach darf der Aus-

druck »Gesamtpersönlichkeit« ebensowenig dazu verführen, in dieser eine bloße Wiederholung oder gar Steigerung des Begriffs der Einzelperson zu sehen, wie der wesentliche Unterschied der Merkmale daran hindern kann, mit vollem Recht diesen Begriff als einen in den entscheidenden Punkten übereinstimmenden auf die Gemeinschaft, in voller Ausbildung namentlich auf die staatliche Gemeinschaft zu übertragen. Doch muß man sich dabei zugleich gegenwärtig halten, daß die Einzelperson ursprünglich ein Erzeugnis jener primitivsten Kultur ist, die den Menschen zum Menschen oder, wie man es gewöhnlich ausdrückt, zum vernunftbegabten Wesen gemacht hat, während die Gesamtpersönlichkeit das Produkt der ganzen vergangenen, vornehmlich durch die Stufe der staatlichen Entwicklung gekennzeichneten Kultur der Gesellschaft ist.

Mit diesem grundlegenden Unterschiede der Gesamtpersönlichkeit von dem individuellen nach relativ freien Willensmotiven handelnden Menschen hängt nun auch ein wichtiger weiterer Unterschied zusammen, der für das Verhältnis von Recht und Gesellschaft von entscheidender Bedeutung ist. Der einzelne Mensch handelt nach wechselnden Motiven, die zwar teilweise miteinander übereinzustimmen pflegen, nicht selten aber auch sprungweise ohne wesentliche Änderung äußerer Bedingungen wechseln können. Der gleiche Wechsel macht sich auch noch bei den unvollkommeneren Gemeinschaftsbildungen geltend, und, wo sich gewisse Regeln entwickelt haben, wie bei den typischen Formen der Stammesverfassung, da beziehen sich solche stabilere Normen nur auf die in den Gemeinschaftssitten der Ehe, des Kultus fest fixierten Erscheinungen des Verkehrs, sie lassen aber in den wesentlichsten Punkten das Individuum unberührt. Diese Freiheit des individuellen Handelns macht sich selbst noch in mancher Beziehung innerhalb der Anfänge staatlicher Entwicklung geltend, indem die in dem ausgebildeten Staat diesem zufallenden Regelungen des individuellen Lebens und der beschränkteren Verbände ursprünglich gewissen freien Genossenschaften, besonders Kultgenossenschaften überlassen sind. Das sprechendste Beispiel der Kluft, die hier zwischen der die Stammessitte noch in den Staat hereintragenden ursprünglicheren und der späteren, diese Stammessitte unterdrückenden politischen Ordnung

besteht, ist die Blutrache, der zahlreiche ähnliche Erscheinungen parallel gehen, bei denen ein wesentliches Entwicklungsmoment der politischen Gesellschaft darin besteht, daß der Staat die Sippe oder das Individuum innerhalb einer gewissen Sphäre der ihnen zustehenden Handlungen ablöst, oder wo die Handlungsfähigkeit des Einzelnen direkt durch das Eingreifen des Staates beschränkt wird. Daneben fehlt es freilich auch nicht an Wandlungen entgegengesetzter Art: auf einer früheren Stufe der politischen Entwicklung kann der Staat Funktionen ausüben, die er später dem Einzelnen oder einer beschränkteren Gruppe überläßt. Ein besonders bedeutsames Beispiel dieser Art haben wir in der Entstehung des Privateigentums aus dem Gesamteigentum kennen gelernt[1].

Mit diesem allgemeinen Verlauf der politischen Entwicklung hängt nun eine weitere Eigenschaft zusammen, die erst der Staat gegenüber den ihm vorangegangenen Gemeinschaftsformen in deutlich ausgeprägter Weise darbietet, und die mindestens erst innerhalb des Staates zu ihrer vollen Ausbildung gelangt; dies ist der einheitliche Charakter der das Handeln der Einzelnen wie der untergeordneten Verbände regelnden Rechtsordnungen. Indem dieser Charakter in weitem Umfang auf dem Prinzip des widerspruchslosen Handelns beruht, bildet er einen augenfälligen Beleg für eine der wesentlichsten Übereinstimmungen des Begriffs der Gesamtpersönlichkeit mit dem der Einzelperson. Zugleich ist es aber der hier zwischen dem Individuum und der als Einheit erfaßten Gemeinschaft des Staates bestehende quantitative Unterschied, der der Gesamtpersönlichkeit qualitativ ihren den Einzelnen und den Sonderverbänden übergeordneten Wert gibt.

Demnach ist es nicht das Recht an sich, welches den Staat kennzeichnet, sondern eben jene Verbindung der in der Gemeinschaft geltenden Rechte, also die allgemeine Rechtsordnung, die erst mit dem Staat in die Geschichte eintritt. Einzelne Rechte können nicht nur, sondern sie müssen notwendig schon zuvor vorhanden sein, da jede Ordnung ein zu Ordnendes als gegebenes Material voraussetzt, worauf dann allerdings an die einmal entstandene Ordnung weitere Glieder sich anschließen können. In diesem Pro-

[1]) Vgl. Bd. 8, S. 114ff.

zeß des Wachstums und der Veränderung gegebener Rechtsordnungen besteht dann erst die den Staat bereits voraussetzende Rechtsentwicklung. Über die Frage, wann und wie das Recht überhaupt entsteht, ist also mit dieser Gebundenheit der Rechtsordnung an die politische Gesellschaft noch nichts entschieden, dies um so weniger, da ein wichtiger Teil jener Vereinheitlichung der Rechte, welche ein wesentliches Merkmal des staatlichen Lebens ausmacht, selbst erst zu den Motiven der politischen Entwicklung gehört. Darum ist es nicht zutreffend, wenn der Staat als Schöpfer des Rechts bezeichnet wird, sondern es beruht diese Auffassung sichtlich auf der Verwechslung von Recht und Rechtsordnung. Vielmehr ist der Staat selbst nicht nur eine Rechtsordnung, sondern es ist keineswegs ausgeschlossen, daß ihm in den vorstaatlichen Formen der Gesellschaft bereits partielle Ordnungen ähnlicher Art vorausgehen. In der Tat bereitet sich in solchen partiellen Vereinheitlichungen die eigentliche Staatsordnung vor. Hierin ist nun aber auch schon das Merkmal angedeutet, in welchem sich die staatliche von solchen vorausgehenden Ordnungen scheidet. Es besteht darin, daß sie in dem ausgebildeten Staat eine umfassende geworden ist, indem sie alle solche teilweise Ordnungen als von ihr abhängige Glieder in sich schließt, dagegen keine ihr übergeordneten zuläßt. Damit ist eben erst jene Autonomie und Autarkie des Staates gegeben, die sein Wesen ausmacht. Es ist aber damit auch das Motiv gegeben, das der vollkommenen Vereinheitlichung des Rechtssystems zustrebt. Dies schließt nicht aus, daß selbst im vollkommenen Staat als untergeordnete Systeme relativ autonome Glieder, die sich aus eigener Macht eine spezifische Rechtsordnung schaffen, vorhanden sein können; ja in dieser der fortschreitenden Vereinheitlichung parallel gehenden Differenzierung liegt gerade ein sehr wichtiger Teil der politischen Entwicklung. Aber das Prinzip der allen solchen Sonderbildungen übergeordneten Autonomie des Staates beruht darauf, daß jene in doppelter Beziehung von der staatlichen Rechtsordnung abhängig sind. Sie dürfen ihr erstens nicht widersprechen, und wo diese Gefahr droht, da haben sie der politischen Rechtsnorm zu weichen; und ihre Aufgabe in der Weiterentwicklung der politischen Gesellschaft ist es nun, in die all-

gemeine Rechtsordnung hilfreich einzugreifen und damit neben den etwa vorhandenen Sonderzwecken zugleich den Zwecken der allgemeinen politischen Ordnung zu dienen.

Hieraus ist ersichtlich, daß weder das Verhältnis von Recht und Staat überhaupt noch auch das von Rechtsordnung und Staat durch irgendeine der Formeln richtig bestimmt wird, durch die man beide in eine einfache Abhängigkeitsbeziehung zueinander bringt. Weder hat erst der Staat das Recht geschaffen, da einzelne Rechtsbildungen schon lange zuvor vorhanden sein können. Noch hat das Recht den Staat geschaffen, da trotz solcher Rechtsbildungen und selbst vereinzelter Rechtsordnungen für besondere Lebensgebiete den vorstaatlichen Gemeinschaften jene Vereinheitlichung des Rechts fehlt, welche die Vorbedingung der Autonomie und Autarkie des Staates ist. Aber auch auf die Entstehung einer einheitlichen und autonomen Rechtsordnung läßt sich der Staat nicht zurückführen, ohne daß man die zwei Bedingungen mit aufnimmt, daß erstens diese Entstehung eine Entwicklung ist, die verschiedene Stadien durchläuft, welche teils noch den vorangegangenen Gesellschaftsformen, teils dem staatlichen Leben selbst angehören, und daß zweitens die innere Beziehung des Staatsganzen zu den in ihm enthaltenen relativ autonomen Gesellschaftseinheiten nicht fehlt. Faßt man das Verhältnis von Recht und Staat als eine reine Sukzession auf, so führt dies daher zu einer unmöglichen Vorstellung, in welcher Richtung man sich den Vorgang auch denken mag. Läßt man den Staat dem Rechte vorangehen, so wird, da der Staat selbst eine Rechtsordnung ausgebildetster Form ist, als bereits bestehend vorausgesetzt, was aus ihm abgeleitet werden soll. Läßt man umgekehrt das Recht dem Staate vorangehen, so bleibt gerade das unerklärt, was das Wesen der staatlichen Rechtsordnung ausmacht: die Vereinheitlichung dieser Rechtsordnung. Offenbar liegt der Fehler darin, daß hier, wie so oft bei juristischen Konstruktionen, ein logisches in ein genetisches Verhältnis umgewandelt wird, wobei zugleich die Begriffe als starre, gegeneinander abgeschlossene Wesenheiten gedacht werden. Nun würde, wenn sie dies wären, ein Übergang überhaupt unmöglich sein. Da sie es nicht sind, so gleicht aber die Frage, was hier das Antezedens und was das Konsequens

sei, der bekannten, ob das Ei oder das Huhn das Frühere gewesen sei. Ein Erstes ist der Staat gegenüber dem Recht, wenn dieses als eine vollendete einheitliche Rechtsordnung angenommen wird; ein Erstes das Recht gegenüber dem Staat, wenn es in der Gestalt vereinzelter Rechte oder partieller und voneinander unabhängiger Rechtsordnungen innerhalb einer und derselben Gemeinschaft vorausgesetzt wird. Allgemein muß aber die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Staat dahin beantwortet werden, daß sie sich miteinander entwickeln, und daß der Staat nur insofern die Rechtsentwicklung abschließt, also das Spätere darstellt, als er die gesamte Entstehung der Rechtsordnung im Laufe seiner eigenen Entwicklung zu Ende führt. In solchem Sinne wird dann eben dieses einheitliche Recht zu einem Hauptmerkmal des Staates selbst, und die verschiedenen Grade der sich ausbildenden Vereinheitlichung sind wichtige Kriterien der Stufen politischer Verfassung. Beides hängt damit zusammen, daß Staat und Recht selbst nicht starre Begriffe, sondern in fortwährender Entwicklung stehende Gebilde sind.

## 2. Die Entwicklung des Rechtsbewußtseins.

### a. Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Die Entwicklung des Rechts findet ihren Ausdruck in psychologischen Bewußtseinsvorgängen, die eine wichtige Seite dieser Entwicklung selbst bilden, und die wir als das Rechtsbewußtsein bezeichnen. Rechte kann ein Mensch besitzen, ohne sich dessen bewußt zu sein, ja im allgemeinen bildet dies Verhalten vielleicht die Regel. Ebenso kann er unter einer Rechtsordnung stehen, ohne von dieser irgendetwas zu wissen. Aus diesem Verhältnis ist ein bemerkenswerter Zwiespalt zwischen der psychologischen und der juristischen Auffassung des Rechtsbewußtseins hervorgegangen. Indem nämlich die juristische Interpretation desselben von dem populären Begriff des Bewußtseins ausgeht, der dieses ohne weiteres mit dem Selbstbewußtsein gleichsetzt, fällt ihr die auf dieser Stufe erreichte Kenntnis der zur vollen Klarheit erhobenen Bewußtseinsinhalte mit dem Bewußtsein überhaupt zusammen, und sie nimmt daher an, die Pflicht der Befolgung bestimmter Normen der Rechtsordnung

sei zugleich eine Pflicht der Kenntnis derselben. Dies stellt aber an jedes individuelle Bewußtsein innerhalb einer rechtsfähigen Gemeinschaft eine Anforderung, welche weder tatsächlich existiert noch vermöge der Bedingungen der selbst zur höchsten Stufe der Rechtsgemeinschaft fortgeschrittenen Kultur überhaupt möglich ist[1]). Ein solcher Gebrauch eines und desselben Begriffs in so wesentlich abweichendem Sinne wird aber schwerlich auf die Dauer festzuhalten sein. Doch wird uns diese hier etwas abliegende Frage später beschäftigen[2]). Einstweilen muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß genau das gleiche Verhältnis, das uns bei dem Staatsbewußtsein begegnet ist, auch für das mit diesem auf das engste zusammenhängende Rechtsbewußtsein Geltung besitzt. Wie die volle Einheit des Staates schon da verwirklicht ist, wo die große Mehrheit der Staatsbürger von einem klaren Bewußtsein der Staatszugehörigkeit noch weit entfernt ist, so verhält es sich auch mit dem Rechtsbewußtsein. Gerade weil aber in solchen Fällen die dunkle Vorstellung der Unterordnung unter die allgemeine Rechtsordnung vermöge ihrer instinktiven Wirkungen auf das Handeln fortan durch Beispiel und Gewohnheit, sowie durch die an die wichtigsten Rechtsnormen gebundenen moralischen Antriebe unterstützt wird, genügt sie vollkommen, um ein Pflichtgefühl hervorzubringen, das hinter dem eines mit klarem Selbstbewußtsein handelnden Menschen nicht zurückzustehen braucht. Ist es doch die allgemeine Eigenschaft des praktischen Lebens, daß die Intensität der unsere Vorstellungsinhalte begleitenden Gefühle nicht sowohl von der Klarheit dieser Vorstellungen, als vielmehr von instinktiven Triebmotiven der Sitte und der Sittlichkeit bestimmt wird. Darum ist es in Wahrheit durchaus nicht die klare Erkenntnis der Rechtsnormen, die bei der Beurteilung der Recht- oder Unrechtmäßigkeit menschlicher Handlungen in Betracht kommt, sondern die Macht jener gefühlsmäßigen Triebe. Ist sie es doch auch, die allein es rechtfertigen kann, daß

[1]) Binding (Die Normen und ihre Übertretung II, 1[2], S. 14) erklärt daher ausdrücklich, der in der neueren Psychologie gebrauchte Begriff des Bewußtseins müsse in der Rechtswissenschaft durch jenen älteren, für den das Bewußtsein ein Wissen der für die Rechtsgemeinschaft verbindlichen Normen in sich schließe, ersetzt werden.

[2]) Vgl. unten Kap. III, 3.

die Rechtsordnung für alle Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft die gleiche ist, da eben nur das Gefühl der Verpflichtung gegenüber der Rechtsnorm, nicht die Erkenntnis des Grundes dieser Verpflichtung als allgemeingültig vorausgesetzt werden darf.

In dieser Übertragung der zur Entstehung einer Rechtsordnung erforderlichen Bedingungen auf die ihrer Befolgung wiederholt sich daher eine ähnliche Substitution des Einzelnen für die Gemeinschaft, wie sie die individualistische Staatstheorie vornimmt, wenn sie die politische Gemeinschaft auf eine Übereinkunft der Staatsbürger zurückführt, während doch in Wirklichkeit in ungleich höherem Grade die Gemeinschaft für das Individuum bestimmend ist als dieses für jene. Aber in dem Individuum spiegelt sich der Kreis der Lebensgemeinschaften, dem es angehört, durchaus nicht darin, daß sich etwa die gleichen Eigenschaften, die dem Ganzen zukommen, in seinen einzelnen Gliedern wiederholen. Vielmehr erfahren dabei jene eine Metamorphose, die im allgemeinen übereinstimmender Art ist und doch daneben je nach Begabung und sozialer Stellung des Einzelnen unendlich variiert. Darin besteht gerade der Wert, darin aber auch die Schranke der Einzelpersönlichkeit. Wie jedoch hier auf die Seite des Wertes in erster Linie das gehört, was der Einzelne für die Gesamtheit leistet, so steht auf der Seite der Schranke alles, worin die Gesamtheit irgendwie auf jeden Einzelnen einwirkt, und das geschieht in allgemeingültiger Weise vor allem in der gemeinsamen Rechtsordnung. Das ist, psychologisch betrachtet, das berühmte »Du sollst«, das nicht nur für das Gebiet der Moral, sondern auch für das des Rechts gilt. Nun kann aber der Wandel, den das allgemeine Rechtsbewußtsein im Individuum erfährt, den Begriff des Bewußtseins selbst nicht berühren. Auch das instinktiv wirksame Motiv muß als Bewußtseinsvorgang vorhanden sein, wenn es überhaupt wirken soll; es entbehrt nur der bewußten Rückbeziehung auf die Rechtsordnung, indem an ihre Stelle eine gefühlsstarke Reaktion auf die in Gewohnheit, Sitte und äußerem Zwang wirksamen Antriebe des Handelns und Unterlassens getreten ist. Stellt man dem allgemeinen Begriff des Bewußtseins den des Selbstbewußtseins in dem Sinne gegenüber, in welchem dieses nicht bloß als einzelner Akt einer Reflexion auf sich selbst einen sonstigen

Bewußtseinsverlauf momentan unterbricht, sondern einen länger dauernden Vorgang bildet, so lassen sich jene beiden Formen der Rechtshandlung im Einklang mit dem Sprachgebrauch der Psychologie ohne weiteres als die der bewußten und der selbstbewußten unterscheiden. Da nun aber im populären Gebrauch diese beiden wohl zu scheidenden Begriffe noch immer zusammenfließen, indem der des Bewußtseins selbst schon in dem engeren, bereits in das Gebiet des Selbstbewußtseins fallenden Sinne gebraucht wird, in welchem es allgemein nicht bloß ein tatsächliches Vorhandensein der Bewußtseinsinhalte, sondern ein reflektierendes Wissen von denselben bedeuten soll, so würde dem so entstehenden Übel einer Vermengung vielleicht am einfachsten gesteuert werden, wenn man, gegenüber dem normalen, zureichend klaren Rechtsbewußtsein, das entwickeltere, direkt auf ein Wissen der Rechtsnorm gehende mit dem Wort Rechtsbesinnung bezeichnen wollte. Ohne einen solchen, immerhin neuen Ausdruck zu Hilfe zu nehmen, läßt sich wohl das Verhältnis veranschaulichen, wenn wir hier das Recht mit dem ihm korrelaten Begriff der Pflicht vergleichen, wie dies bei den objektiven Anwendungen des Rechtsbegriffs, also gerade da, wo dieser als Bestandteil der Rechtsordnung in Frage kommt, allgemein zulässig ist. Unter dieser Voraussetzung entspricht dem Rechtsbewußtsein genau das Pflichtbewußtsein; und dem, was soeben die Rechtsbesinnung genannt wurde, entspricht die Besinnung auf die Pflichtmotive. Nun ist in diesem Fall die Tatsache, daß das Pflichtbewußtsein nicht im geringsten eine Kenntnis der Pflichtmotive voraussetzt, allgemein anerkannt. Gilt es doch eigentlich erst als eine Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik, über diese Motive Rechenschaft zu geben. Auch ist es ja kein geringerer Ethiker als Kant, der es sogar als eine wesentliche Seite des Pflichtbewußtseins ansieht, daß die Pflicht ohne Rücksicht auf weiter zurückliegende Motive, also aus dem unmittelbaren menschlichen Pflichtbewußtsein heraus erfüllt werde. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß das hier verlangte, aus einem inneren moralischen Gebot abgeleitete Handeln nach Pflicht genau dem Vorgang entspricht, der von einer anderen Seite her für das rechtmäßige Handeln psychologisch gefordert ist. Hieraus erhellt, daß es nur auf einer

Mehrdeutigkeit des Bewußtseinsbegriffs beruht, wenn die Rechtswissenschaft, offenbar im Interesse einer formalen Abkürzung ihrer Interpretationen, gerade diejenige dieser Bedeutungen herausgreift, zu der sie sich im Sinne der geläufigen Moralbegriffe bei dem Pflichtbewußtsein meist auf die entgegengesetzte Seite stellt und sich damit, insofern Recht und Pflicht korrelate Begriffe sind, im Grunde selbst widerlegt.

### b. Das Rechtsbewußtsein.

Indem das Rechtsbewußtsein so wenig wie irgendeine andere Bewußtseinsfunktion ein starres Gebilde, sondern ein Zusammenhang stetig veränderlicher seelischer Vorgänge ist, scheiden sich nun diese vornehmlich in zwei große Gruppen, die als eine ursprünglichere, einfachere und als eine höhere, entwickeltere Stufe einander gegenübertreten. Jene besteht in dem Bewußtsein eines einzelnen Rechts, diese in dem Bewußtsein einer Rechtsordnung. Einzelrechte können natürlich ohne eine Rechtsordnung und demnach auch ohne das Bewußtsein einer solchen bestehen. Dagegen schließt die Existenz einer Rechtsordnung nicht notwendig ein Bewußtsein einer solchen in sich. Da nun aber die Rechtsordnung aus der allmählichen Verbindung von Einzelrechten entspringt, wobei dieser Prozeß stetig der Vereinheitlichung zustrebt, so ist es begreiflich, daß, wie auch die Erfahrung gerade durch die tatsächliche Existenz einer Isolierung von Einzelrechten in früheren Rechtszuständen bestätigt, das Bewußtsein der Rechtsordnung erst im Lauf der Entwicklung der letzteren entsteht, worauf es jedoch seinerseits zum wesentlichen Motiv jener Vereinheitlichung wird, die das Ziel aller Rechtsentwicklung darstellt. Der vom Einzelrecht zur einheitlichen Rechtsordnung reichende Prozeß bildet auf diese Weise eine Entwicklung, bei der die beiden in jedem Recht enthaltenen Momente, die man als subjektives und objektives Recht zu unterscheiden pflegt, eine Kette wechselnder Beziehungen darstellen, nach denen sich das Rechtsbewußtsein verschieden gestaltet, je nach dem Verhältnis, in dem beide Faktoren eines jeden Rechts, das berechtigte Subjekt und das Objekt, auf welches ihm ein Recht zukommt, zueinander stehen. Dabei bezieht sich aber das Rechtsbewußtsein

zunächst in doppeltem Sinne auf Einzelrechte: diese sind Befugnisse, die dem Einzelnen oder der ihn einschließenden Gesellschaftsgruppe zustehen, und sie beziehen sich auf einen einzelnen Inhalt, eine Sache oder eine Leistung. In dem Zustand isolierter Einzelrechte überwiegt also die Vorstellung der Befugnis und der Trieb dieser Befugnis gemäß zu handeln. In dem Bewußtsein der Rechtsordnung tritt dazu die Vorstellung einer Überordnung dieser über den Einzelnen, zunächst in dem beschränkten Gebiet untereinander verbundener Rechte, aus dem sie besteht, und dann, in dem Maße, als der Prozeß der Vereinheitlichung der Rechte fortschreitet, in einem mehr und mehr ihre Gesamtheit enthaltenden Umfang. Dies kann aber natürlich nicht in der Weise geschehen, daß in dieser Vorstellung eine Wiederholung ihrer auf die Einzelrechte gerichteten Elemente wiederum unverändert enthalten wäre, sondern hier tritt eben in jenem Motiv der Unterordnung das Weitere hinzu, daß sich der Einzelne gleichzeitig als Träger von Rechtsbefugnissen und gegenüber anderen als Objekt der diesen zugehörigen Rechte empfindet. So entspringt die Vorstellung einer Korrelation von Rechten und Pflichten, die sich zuerst noch überwiegend auf andere individuelle Träger von Rechtsbefugnissen bezieht, sodann aber mit der Vereinheitlichung der Rechte auf die Rechtsordnung selbst übergeht. Mit der Annäherung an diese Stufe erhebt sich jedoch in dem individuellen Bewußtsein zunächst wieder in triebmäßiger Form und dann in den führenden Persönlichkeiten zu klarem Bewußtsein gestaltet die Vorstellung einer der Rechtsgemeinschaft allgemein zukommenden Befugnis über ihre Mitglieder. So entsteht hier gegenüber den Befugnissen des Einzelnen eine Befugnis höherer Ordnung, die jene individuelle einerseits bedingt und beschränkt, anderseits ihren gleichfalls auf eine Willenseinheit hinweisenden Charakter wiederholt, nur mit dem Unterschied, daß nicht der Einzelne, sondern die Rechtsgemeinschaft Trägerin dieser Befugnis ist, ein Einzelner nur insofern, als er stellvertretend für diese Gemeinschaft eintritt, eine Substitution, die besonders innerhalb zurückgebliebener Stufen der politischen Gesellschaft, wie wir früher sahen, dadurch vermittelt wird, daß an das Bewußtsein der Rechtsordnung die

Vorstellung eines Gesamtwillens gebunden ist. Diese allgemeine Entwicklung des Rechtsbewußtseins schließt nun aber weiterhin wichtige Folgen in sich. Zuerst tritt in dem Bewußtsein der Rechtsordnung an die Stelle der Wechselbeziehung zwischen der Befugnis des Subjekts und der Macht über das Objekt ein anderes, das mit der Entstehung eines der Rechtsgemeinschaft zugehörigen, mit der Vereinheitlichung des Rechts zusammenhängenden Gesamtwillens verbunden ist. Die Befugnis des einzelnen Rechtssubjekts wiederholt sich so in der Rechtsordnung als Macht über die Gesamtheit; das Objekt, auf das die Befugnis gerichtet ist, wiederholt sich in der Gemeinschaft selbst. So wird in der Rechtsgemeinschaft jedes Individuum gleichzeitig Subjekt und Objekt, und das Bewußtsein, beides zugleich zu sein, konstituiert die Vorstellung der Rechtsordnung, während die fortschreitende Vereinheitlichung derselben den objektiven Faktor in diesem Doppelbegriff gegenüber dem subjektiven steigert. Dies hat dann die ethisch und juristisch bedeutsame Wirkung, daß in der Korrelation der Begriffe Recht und Pflicht der Faktor der Pflicht mehr und mehr zum Übergewicht gelangt und sich aus dem in primitiveren Kulturzuständen in vorbereitendem Stadium des äußeren, mehr oder weniger zwangsmäßigen Gehorsams gegenüber an Macht überlegenen Individuen oder überlieferten Sitten zum reinen mit dem Motiv freiwilliger Befolgung verbundenen Pflichtbewußtsein entwickelt. Hiermit zusammen geht ein wichtiger Wandel der Rechtsordnung. Wenn oben gesagt wurde, das Stadium der Selbstbesinnung gehe stets, und so vor allem beim Rechtsbewußtsein, aus einem instinktiven Trieb hervor, so geschieht dies in besonders eingreifender Weise bei dem Bewußtsein der Rechtsordnung. Bei ihm vollzieht sich diese Erhebung zur Klarheit des Bewußtseins in der Form einer Transformation in begleitende Vorstellungen, die dem Gedanken einer Willenseinheit zugänglicher sind als der fortan infolge seiner abstrakten Natur einer solchen sich mehr entziehende allgemeine Begriff der Rechtsordnung. Hier ist es daher in den früheren Stadien dieser Entwicklung der Wille eines Häuptlings, Herrschers oder auf einer darüber schon sich erhebenden Stufe der einer rechtsbildenden Gemeinschaft oder eines Gesetzgebers, in

welchem sich die Rechtsordnung verkörpert, und der ihr ebensowohl eine vorstellbare Form gibt, wie er die ihr innewohnende Autorität zuerst möglich macht.

### 3. Der Staat und die Rechtsordnung.

In einer langen, den größten Teil der politischen Geschichte einnehmenden und in dem allgemeinen Bewußtsein wahrscheinlich nie ganz zur Vollendung gelangenden Entwicklung schiebt sich der Einheit der Rechtsordnung die Einheit einer Einzelpersönlichkeit unter, die als deren Träger gedacht wird. Hierdurch tritt aber diese Substitution eines Einzelwillens an Stelle einer der Rechtsordnung selbst innewohnenden Willensmacht in enge Verbindung mit einer anderen, analogen Substitution, an die sie ohnehin durch das ihr entsprechende Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft geknüpft ist. Sie besteht darin, daß der Rechtsordnung der Staat substituiert wird. Zwar trennt auch ihn noch ein weiter Abstand von dem Individuum. Aber diese Kluft ist ungleich leichter zu überbrücken, weil sie hier tatsächlich auf einer langen Strecke politischer Entwicklung in der Tendenz zur monarchischen Staatsform sich ausspricht. Hier empfängt dann diese Übertragung eine reale Grundlage in jener Autonomie und Autarkie des Staates, die über seine Macht, Träger der in ihm bestehenden Rechtsordnung zu sein, wesentlich hinausreicht, indem er nicht nur diese Macht, namentlich in seinem Verkehr mit anderen Staaten in besonderen zu einzelnen Zwecken entstandenen Vereinbarungen oder selbständig getroffenen Maßregeln betätigt, sondern indem er außerdem seine eigene Rechtsordnung verändern kann. Darin kommt zur Geltung, daß die Rechtsordnung zwar ein notwendiges Attribut des Staates, aber keineswegs mit diesem identisch ist. Als solche ermangelt sie selbst eben jener Autonomie und Autarkie, die den Charakter der Gesamtpersönlichkeit nur dem Staate und teilweise nur solchen Unterverbänden innerhalb des Staates verleihen, die eine durch die staatliche Rechtsordnung gleichzeitig beschränkte und geschützte Autonomie besitzen.

Hiermit beantwortet sich nun auch schließlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Recht. Da der Staat eine oberste, auf den höheren Stufen der politischen Entwicklung allen andern übergeordnete Rechtsordnung ist, so kann er unmöglich das Recht ursprünglich geschaffen haben, sondern er setzt Einzelrechte und die Möglichkeit beschränkterer, vor ihm vorhandener teilweiser Rechtsordnungen voraus. In der Tat ist es ja nicht das Dasein einer Rechtsordnung überhaupt, die den Staat kennzeichnet, sondern dessen wesentliche Merkmale bestehen in jener Autonomie des staatlichen Willens, die ihm erst den Charakter einer Gesamtpersönlichkeit verleiht. Durch diese erscheint speziell die staatliche Rechtsordnung als die Schöpfung dieses einheitlichen Willens, und so entsteht hier jene Vereinheitlichung der Rechtsordnung selbst, die auf den vorstaatlichen Stufen des gemeinsamen Lebens entweder überhaupt fehlt oder höchstens in vereinzelten Ansätzen vorhanden ist. Hiernach ist das Recht nicht als solches, sondern eben in dieser sich mit ihm verbindenden Vereinheitlichung als das psychologische Merkmal der juristischen Seite der Staatsordnung anzusehen, und darin liegt zugleich der entscheidende Unterschied der Staatsverfassung von der Stammesverfassung. Die letztere bietet sich uns überall, wie wir früher sahen, als eine in einer langen Überlieferung entstandene Anhäufung von Lebensgewohnheiten, die, da sie in einem und demselben Stammesbewußtsein zusammentreffen, teils wechselseitig sich assimilieren, teils unabhängig neben einander bestehen; sie beginnt aber in dem Moment in eine politische Verfassung überzugehen, wo sich ein einheitlicher Wille dieser zerstreuten Teile bemächtigt, um sie in ein einheitliches Ganze unter Hinzutritt neuer, durch äußere Ereignisse und ihre psychischen Rückwirkungen ausgelöste Motive zu verbinden. Dabei können dann neben dieser schöpferischen Neubildung noch auf lange hinaus zerstreute Überlebnisse der vorangegangenen Gesellschaftszustände fortleben. Alles dies weist darauf hin, daß die staatliche Rechtsordnung keine plötzliche Schöpfung, sondern ein meist lange sich vorbereitender und, nachdem sie entstanden, weiterhin lange noch fortschreitender und in seinen Wandlungen den Hauptinhalt der politischen Entwicklung konstituierender Vor-

gang ist, dessen Anfänge sich bereits in den früher erörterten Zwischenstufen zwischen Stammes- und Staatsverfassung spiegeln[1]).

Zeigt sich so, daß die Rechtsordnung an sich ebensowenig ein unmittelbares Erzeugnis des Staates wie dieser ein Erzeugnis jener ist, so ergibt sich daraus zugleich, daß beide ineinandergreifende Schöpfungen eben jenes in mehr oder weniger stetigen Übergängen das menschliche Leben umfassenden Ganzen sind, das wir, alle Formen des Zusammenlebens einschließend, die Gesellschaft nennen. Der Staat, das Recht und die Rechtsordnung bilden sich innerhalb der Gesellschaft als Erzeugnisse ihrer aus äußeren und inneren Bedingungen entspringenden Entwicklung, einer Entwicklung, die die Entstehung wie den Untergang der Staaten und Rechtsordnungen in sich schließt, und an die Stelle der beiden gleich widerspruchsvollen Annahmen, der Staat sei durch das Recht oder das Recht sei durch den Staat entstanden, die dritte setzt: daß beide sich gleichzeitig entwickeln. Damit treten aber an die Stelle der obigen falschen Alternative, die sich auf einen logischen Gegensatz der aus den Erscheinungen abstrahierten Begriffe statt auf den Fluß der geschichtlichen Erscheinungen selbst stützt, zwei neue Probleme. Das eine geht auf die Frage nach der Natur der inneren Motive, in die sich die historischen Bedingungen der Entstehung des Staates und der an ihn gebundenen Rechtsordnung umsetzen müssen, um die damit eintretenden gesellschaftlichen Wirkungen und die in ihnen zum Ausdruck kommenden Rechtsgedanken zu erklären. Das andere bezieht sich auf die Frage, bei welchem Punkte der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung die Bildung der Rechtsbegriffe gegenüber anderen ihnen verwandten, wie der Gewohnheit, dem Brauch, der Sitte, anzusetzen sei, um der Bedeutung des Rechts in dem Ganzen der ihm eigenen und es begrenzenden Phänomene zu genügen. Mit dem ersten dieser Probleme wird sich das nächste Kapitel beschäftigen. Nun ruhen alle jene Theorien ausdrücklich oder stillschweigend auf der Voraussetzung, daß das Recht seinen Inhalt überall aus den in der gesamten Kultur der Gesellschaft enthaltenen Bedingungen gewinnt. Verhält es sich doch zu der Kultur nicht anders als bei dem ein-

[1]) Vgl. oben Bd. 8, S. 5ff.

zelnen Menschen der Charakter der Motive zur Gewohnheit des Handelns. Die Normen des Handelns sind in der Rechtsordnung, die Motive dieser Normen aber sind in dem Ganzen der Kultur und der in ihr wurzelnden Lebensführung der Gesamtheit enthalten. Das ist der Grund, weshalb in diesem Fall das überall auf eine Vielheit einzelner Motive und ihre Vereinheitlichung gehende Recht einen mehr formalen und in dieser formalen Eigenschaft mit der fortschreitenden Rechtsordnung sich befestigenden Charakter besitzt, die seinen konkreten Inhalt bildenden Kulturphänomene dagegen an Reichtum und Mannigfaltigkeit fortan zunehmen. Dem entspricht es, daß die politischen Rechtsordnungen und vor allem ihre den Charakter des Staates selbst am treuesten ausprägenden Staatsverfassungen zwar geschichtlich entstehen, aber vermöge der ihnen innewohnenden Triebe der Vereinheitlichung einer logischen Ordnung zustreben, während der Kulturinhalt des gemeinsamen Lebens nur zu einem geringeren Teil durch das folgerichtige Fortwirken intellektueller Motive, zum weitaus größeren dagegen durch die Gesamtheit der psychischen Lebensinhalte vermittelt wird. Hierin hat daher auch die den Rechtstheorien so nahe liegende Gefahr einer logischen Konstruktion ihre Quelle, bei der man, um wo möglich aus einem einzigen Prinzip alles Recht ableiten zu können, nicht die Kultur zur Grundlage des Rechts macht, sondern umgekehrt das Recht allen seinen Anwendungen, also den gesamten Kulturinhalten, in denen es sich betätigt, vorangehen läßt. Auf die allgemeine Würdigung der Geschichte angewandt, hat dieser Überordnung des Rechts der Kantische Gedanke Ausdruck gegeben, ein Fortschritt der Menschheit überhaupt lasse sich höchstens in den Staatsverfassungen erkennen, während Herder in dem Ganzen des geistigen Lebens und in der allseitigen Entwicklung zur Humanität diesen Fortschritt gesehen hatte. Jener Wertschätzung der politischen Geschichte liegt daher ohne Frage als tatsächliches Verhältnis eben dies zugrunde, daß die Geschichte der Staatsverfassungen das Gebiet ist, das als eine vereinfachte, auf die Hauptmotive des geschichtlichen Lebens beschränkte Resultante betrachtet werden kann. Das ist dann aber freilich auch der Grund, weshalb immerhin die Geschichte der Kultur erst das Material für die Er-

kenntnis der Motive der Rechtsentwicklung enthält, so daß diese vor allem auch in ihrer fortschreitenden Tendenz zur Vereinheitlichung des Rechts als eine Art abgekürzten Beweises für die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der gesamten Kultur erscheint.

Näher liegt uns hier das zweite Problem, das aus der Frage entspringt, bei welchem Punkte oder in welcher Periode des gesellschaftlichen Lebens das Recht und die Anfänge der Rechtsordnung entstehen. Nun treten uns schon frühe in der Sprache Begriffe mannigfacher Art entgegen, die, wenn nicht selbst Unterformen oder Äquivalente der Rechtsbegriffe, so jedenfalls diesen nahe verwandt sind. Dies führt uns auf die Synonymik der Rechtsbegriffe und ihre psychologische Bedeutung.

## 4. Synonymik der Rechtsbegriffe.

### a. Doppelter Ursprung der Rechtsbegriffe.

Synonyma im strengsten Sinne des Wortes, als Zeichen für Begriffe, die in ihrer Bedeutung völlig zusammenfallen, gibt es wohl nirgends in der Sprache, daher sich denn auch der Ausdruck in seinem gewöhnlichen Gebrauch auf sinnverwandte Wörter zurückgezogen hat, deren Begriffe bloß in einzelnen Merkmalen übereinstimmen, in andern mehr oder weniger weit auseinandergehen. Die Synonyma eines Wortes pflegen demnach eine um dieses geordnete Gruppe von Glied zu Glied variierender Begriffe auszudrücken. Als solche können sie einen Anhalt bieten, um irgendeinen derselben mit Hilfe der übrigen, die zur gleichen Gruppe gehören, genauer zu bestimmen. So bilden in unserer neuhochdeutschen Sprache die Gewohnheit, der Brauch, die Sitte, das Recht, um andere, mehr abseits liegende, wie Herkommen, Regel, Satzung u. dgl., zu übergehen, eine zusammengehörige und doch scharf differenzierte Gruppe. Nun ist man im allgemeinen geneigt, die Unterschiede, die der Begriffsinhalt der einzelnen Glieder dieser Gruppe darbietet, zugleich als Merkzeichen für ihren genetischen Zusammenhang zu benutzen. In diesem Sinn erblickt man etwa in der erwähnten Reihenfolge eine Entwicklungsfolge,

indem man annimmt, aus der Gewohnheit habe sich der Brauch, aus diesem die Sitte, endlich aus der letzteren das Recht gebildet, wobei jedesmal zu dem ursprünglicheren allgemeineren Begriff besondere, ihn näher determinierende Merkmale hinzugetreten seien.

Hier kreuzt sich nun aber mit der Synonymik des Gleichzeitigen eine andere, in Wirklichkeit wichtigere, die des Sukzessiven, bei der ebensowohl eine Variation der Bedeutung wie eine Übereinstimmung des Begriffsinhaltes der zwei einander im Sprachgebrauch ablösenden Wörter vorhanden sein kann. Unter diesen Umständen gibt daher das Vorkommen eines Wortes ebensowenig eine Gewähr dafür, daß der Begriff, den wir heute mit demselben verbinden, ihm schon ursprünglich zukam noch auch dafür, daß umgekehrt der Begriff fehlte, weil das später dafür gebrauchte Wort nicht oder jedenfalls nicht in dieser seiner späteren Bedeutung vorhanden war. Insbesondere aber kommt dabei in Betracht, daß unter allen diesen Erscheinungen des Bedeutungswandels die Differenzierung der Wortbedeutungen ein die Spaltung wie die Neubildung der Begriffe begleitender und erleichternder Vorgang ist. Indem nun hier die mannigfachsten Assoziations- und Apperzeptionsprozesse in einander greifen, die in verschiedenen Sprach- und Kulturgebieten verschiedene Wege einschlagen, kann es natürich ebensowohl geschehen, daß der gleiche Begriff innerhalb einer und derselben ursprünglichen Sprachgemeinschaft einen völlig abweichenden sprachlichen Ausdruck findet, wie daß umgekehrt in zwei sonst verwandten Sprachgebieten dasselbe Wort wesentlich verschiedene Begriffe bezeichnet. Darum bietet der Umstand, daß das Sanskrit bereits ein aus der gleichen Wurzel entspringendes Wort wie unser »Recht« besitzt, keineswegs eine Gewähr dafür, daß der Begriff, den der Sanskrit redende Inder mit dem Wort verband, genau derselbe wie der unsere gewesen sei. Auch ist es schwerlich bedeutungslos, wenn z. B. griech. Dike nach der Urverwandtschaft mit lat. dico wahrscheinlich auf die Rechtsprechung, das lat. jus durch seine Verwandtschaft mit jurare, schwören, auf einen die Rechtsakte begleitenden Eid hinweist, und es mag etwas von der Begriffsfärbung dieser Synonyma jedesmal der Bedeutung anhaften. Aber unzweifelhaft ist doch in jedem dieser Fälle der

resultierende Begriff ein im wesentlichen übereinstimmender geworden. Darum ist die Verwendung der Wortetymologie zu Schlüssen über den Ursprung der Begriffe um so unbrauchbarer, weil sie in der Regel von der falschen Voraussetzung ausgeht, die jetzige Bedeutung sei in dem ursprünglichen Etymon bereits enthalten, während dasselbe bestenfalls der Ausgangspunkt einer möglicherweise nach sehr verschiedenen Seiten divergierenden Entwicklung ist. Nicht der sprachliche Ausdruck, sondern der tatsächliche Gebrauch des Wortes ist daher für den Ursprung und die Entwicklung der Begriffe entscheidend. Für die Begriffsgeschichte aber ist die Wortgeschichte nur insofern von Wert, als nicht auch auf sie die andern Vorgänge des Bedeutungswandels, die in die Synonymik eingreifen, von erheblichem Einflusse sind.

Unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse treten uns nun vor allem zwei bemerkenswerte Tatsachen in der Geschichte der Rechtsbegriffe entgegen. Erstens treffen wir, je weiter wir zurückgehen, um so mehr eine Vielheit von Ausdrücken für einen und denselben Begriff, die sich allmählich durch zunehmende wechselseitige Assimilation und Verallgemeinerung einer beschränkteren Zahl und schließlich einem einzigen unterordnen. Auf diese Weise ist unser Wort »Recht« an die Stelle zahlreicher Synonyma der älteren Sprache getreten, die dabei besondere Färbungen dieses Begriffs bezeichneten, und das gleiche begegnet uns in den andern Kultursprachen. Dabei pflegen dann freilich jenen älteren Synonymen zugleich Nebenbedeutungen anzuhaften, die aus dem in der resultierenden Bedeutung erhalten gebliebenen Wort verschwunden und für die in der späteren Sprache besondere Ausdrücke eingetreten sind. Zweitens zerfallen die Rechtsbegriffe in den älteren Sprachen der Kulturvölker durchgehends wieder in zwei Gruppen. Die eine geht, allgemein ausgedrückt, auf Götternamen oder auf sonstige mythologische Vorstellungen zurück, an die, mutmaßlich als Überlebnisse und Weiterbildungen einer frühesten Zeit, einzelne Namen dämonischer, später den Göttern meist als hilfreiche Wesen untergeordneter Gestalten sich anschließen; die andere umfaßt Ausdrücke, die zunächst in dem negativen Merkmal übereinstimmen, daß sie von solchen mythologischen Beziehungen frei sind.

Sie scheiden sich dann abermals in zwei Gruppen, deren eine auf unmittelbare sinnliche Eindrücke zurückgeht, während die andere daneben gewisse Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens verwendet. Es sei hier gestattet, beide Gruppen als die des sinnlich-sittlichen oder auch der Kürze wegen als die des soziologischen Ursprungs der Rechtsbegriffe zusammenzufassen[1]). Die allgemeine Entwicklung der auf der Mischung dieser Formen sich aufbauenden Synonymik besteht nun darin, daß in den Anfängen durchweg die mythologischen Formen überwiegen, während späterhin die soziologischen die Oberhand und schließlich die Alleinherrschaft gewinnen.

### b. Mythologische Rechtsbegriffe. Das Recht als Gottheit.

Bei den Kulturvölkern der alten Welt, insbesondere bei Indogermanen und Semiten, äußert sich die enge Verbindung der Religion mit der Rechtsordnung vor allem darin, daß der oberste Gott das gesamte in Sitte und Recht sich betätigende Leben beherrscht. Der indisch-iranische Varuna-Mitra, der griechische Zeus, sie sind Schützer der Rechtsordnung wie der Weltordnung überhaupt, und die Verbindung der Herrschaft über beide in einer höchsten Götterpersönlichkeit ist wohl der Anfang jenes Gedankens einer einheitlichen Rechtsordnung gewesen, an den die Entstehung der politischen Gesellschaft geknüpft ist, mit der wiederum die Auffassung des jeweiligen Herrschers als eines zeitlichen Gottes oder Sohnes der Gottheit zusammenhängt. Daher denn auch da, wo durch die Beziehung zu den dominierenden Lokalkulten die obersten Götter wechseln, wie in den semitischen Kulturgebieten, mindestens zum Teil auch der Gott als Repräsentant des Rechtes diesem Wechsel folgt, daneben aber das solchen Wechsel der Kultstätten überdauernde Recht an den älteren Gottheiten festzuhalten pflegt. So bewahren Varuna und Mitra ihre Bedeutung als Schützer des Rechts neben Indra, den Addityas und zahlreichen andern Gestalten des

[1]) Das Doppelwort »sinnlich-sittlich« entlehne ich Goethe, der es auf einem freilich hier weit abliegenden, aber in der Verbindung der sonst heterogenen Begriffe verwandten Gebiet für die »sinnlich-sittliche Wirkung der Farben« gebraucht hat (Farbenlehre, Weimarer Ausgabe, II. Abt. Bd. 1, S. 758ff.). Danach wird das Wort »Verbrechen« zur sinnlichen, »Fahrlässigkeit« zur sittlichen Gruppe zu rechnen sein.

indischen Götterhimmels. Indem aber dabei die zunehmende Scheidung einzelner Begriffe ihren Einfluß geltend macht, geht ihnen gegenüber zumeist der einzelne Begriff auf eine Sondergottheit über, die den älteren Dämonengestalten verwandt zu sein scheint, welche wahrscheinlich in vorstaatlicher Zeit bereits den die Weltordnung beherrschenden obersten Göttern vorangingen, soweit sie nicht direkte Nachfolger jener Dämonen sind. Eine Vermittlung zwischen beiden Stadien bildet dabei vermutlich die weit verbreitete Vorstellung hilfreicher, dem obersten Gott zur Seite stehender Wesen, die als solche halb Dämonen halb niedrigere Gottheiten sind. Sie sind es dann, die durch die Beschränkung ihrer Tätigkeit auf ein einzelnes Rechtsgebiet, wie auf den Schutz eines Berufs, auf die Sühne eines Vergehens usw., den Übergang aus mythologischen Wesen in soziale Rechtsbegriffe, der eine wichtige Seite dieser Synonymik bildet, besonders erleichtern, mag auch dabei eine religiöse Gefühlsfärbung immerhin an dem Begriff haften bleiben. Dies steht eben im engen Zusammenhang damit, daß die Normen des Rechts und der Sitte mit denen der Religion und des Kultus auf eine lange Strecke ursprünglicher Rechtsentwicklung eng verbunden sind.

Ein sprechendes Beispiel hierfür bietet die griechische Themis. Zuerst tritt sie uns in der Dichtung als Beraterin des Zeus, dann als Vollbringerin seiner Beschlüsse, hierauf als selbständig richtende Göttin entgegen; und endlich wandelt sie sich in einen auf Religion und sittliche Tradition gegründeten Rechtsbegriff um, als der sie vornehmlich die bleibende Rechtssatzung gegenüber der durch die Dike repräsentierten Rechtsprechung bezeichnet[1]). Wie die himmlische und die irdische Welt der Lenkung einer einzigen obersten Gottheit unterworfen sind, so fließen nun aber auch beide in der Vorstellung eines einzigen Kosmos zusammen. Darum ist das Walten dieser Gottheit in der Natur an sich nicht verschieden von ihrer Ordnung der menschlichen Welt, und die Gebiete des Lebens, in denen diese Ordnung zum Ausdruck kommt, Religion, Sitte und Recht, bilden wiederum ein in der persönlichen Einheit des höchsten Gottes zusammenfließendes Ganzes. Das religiöse ist zugleich ein

[1]) Hirzel, Themis und Dike, 1907, S. 2ff., 42ff.

sittliches und ein Rechtsgebot, der Rechtsbruch eine sittliche und eine religiöse Verfehlung. Nur der höchste Gott als der Beweger und Erhalter des Kosmos repräsentiert aber in vollem Maße diese himmlische und irdische Einheit, die ihn auch als den Herrscher über Götter und Dämonen erscheinen läßt. Um so mehr fordert das dunkle Gefühl einer Scheidung der Gebiete des Lebens, das von frühe an sich regt, besondere göttliche Mächte, die schon in diesem mythologischen Stadium auch die spätere Scheidung der Rechtsbegriffe von einander und von den in der Gesamtordnung der Welt ihnen zugehörigen Lebensgebieten ankündigen. Dabei sind in diesen Einzelbegriffen wieder, wie im Ganzen des Kosmos, zunächst in den Einzelgöttern noch die verschiedenen Richtungen vereinigt, die sich später teils überhaupt erst scheiden, teils in verschiedenen göttlichen Wesen verkörpern. Besonders deutlich tritt uns diese Differenzierung in Anlehnung an die Ausbildung von Schutzgottheiten einzelner Lebenskreise und Berufe entgegen, wo nun ein und dasselbe mythologische Wesen diesen Schutz über ein ganzes Gebiet nicht nur verwandter, sondern selbst einander widerstreitender Tätigkeiten ausdehnen kann. So ist der indische Pushan Beschützer der Diebe, aber auch der Reisenden und der Kaufleute, ja er selbst tritt uns gelegentlich in der Gestalt eines zur Strafe in den Block eingespannten Verbrechers entgegen. Der Gott ist, je unmittelbarer seine Funktion mit allen diesen zu einander gehörigen Seiten des Lebens verbunden gedacht wird, selbst der Repräsentant ihrer Gesamtheit. Diese Vereinigung weist auf einen Zustand zurück, in welchem die Persönlichkeit des Gottes selbst nicht durch ihre inneren Eigenschaften, sondern durch die Kulte, die er in verschiedenen Lebenskreisen genießt, ihren Charakter empfangen hat. Die spätere sittliche Ordnung der Welt erscheint hier ganz nach dem Vorbild der Naturordnung, doch indifferent gegenüber den sittlichen Qualitäten. Nicht als ob diese überhaupt fehlten, aber sie bleiben zunächst der lohnenden und strafenden Macht der obersten Gottheit überlassen, die dann in der weiteren Entwicklung in dieser besonderen Tätigkeit durch andere göttliche und dämonische Wesen ergänzt wird. Beide Motive, das der äußeren Lebensordnung mit den in ihr enthaltenen Gegensätzen und das einer über diesen Gegensätzen waltenden Rechtsordnung,

können nun in dem Sinne zusammenwirken, daß die sittliche Seite gegenüber der natürlichen allmählich zum Übergewicht gelangt. Unverkennbar beobachten wir einen solchen Vorgang der Läuterung bei dem griechischen Hermes, dem besonders in seiner Funktion als Schutzgott verschiedener Berufe an sich eine gewisse moralische Indifferenz anhaftet. Gleichwohl tritt gerade in diesen weitreichenden Leistungen die fortschreitende Idealisierung dadurch hervor, daß der Schutz, den dieser Vertreter der Dichtung und der Musik, der damit bedeutsam auch die Funktion eines Führers ins Reich der Toten verbindet, nebenbei den Dieben zuteil werden läßt, durch die überragende Klugheit vermittelt wird, welche diese Göttergestalt auch in jenen Künsten zum Lehrer und Vorbild macht.

So ist die Aussonderung der Gruppe sittlicher Eigenschaften, die neben dem Recht die Sitte, die Sittlichkeit und vor allem die Religion in sich schließt, aus einer die gesamte natürliche und geistige Welt umfassenden Vorstellung der Weltordnung hervorgegangen, die zuerst die den Einzelnen in der Gesellschaft umgebende geistige von der äußeren natürlichen Welt sondert und dann aus der Ordnung der Gesellschaft wieder ein vornehmlich durch seine religiöse Heiligung bevorzugtes Gebiet ausscheidet. Innerhalb dieses Gebiets waltet dann aber insofern nicht das gleiche wechselseitige Verhältnis, als einerseits zwischen der Sitte und dem Recht die Grenzen unbestimmt bleiben, und als anderseits die religiös-mythologische Verkörperung der Vorstellungen gleichmäßig alle diese Gebiete beherrscht. So offenbart sich denn auch die Sonderung von Sitte und Recht und ganz besonders die des Rechts in seine einzelnen Unterbegriffe wesentlich in der Differenzierung der Götter, die sich als schützende und strafende Mächte der verschiedenen Lebensgebiete bemächtigen. Indem diese moralischen Gottheiten, wie wir sie der Kürze wegen für alle diese Gebiete zusammenfassend nennen wollen, ursprünglich meist zugleich der Naturordnung zugewandt oder mindestens als sinnlich sichtbare Naturwesen die Träger jener moralischen Qualitäten sind, stellt sich die Scheidung der Moralbegriffe dem mythologischen Bewußtsein in der Form einer zunehmenden Mannigfaltigkeit solch mythischer Wesen dar. So erfolgt hier die Differenzierung insbesondere auch der Rechts-

begriffe als eine Vermehrung der Götter oder der ihnen hilfreichen Dämonen, und es entsteht eine analoge Spiegelung der besonderen menschlichen Verhältnisse, aus denen sich die Ordnung von Sitte und Recht aufbaut, wie das Ganze der kosmischen Mächte und dann das der politischen Gesellschaft in dem Götterstaat sich spiegelt. Gerade dadurch aber ist die Mythologisierung namentlich der Rechtsbegriffe nicht nur wahrscheinlich der früheste Vorgang dieser Begriffsbildung und Begriffsscheidung, sondern sie ist es auch, die der Rechtsordnung ihre Macht über das menschliche Handeln verschafft. Denn hierin wurzelt jene enge Verbindung von Recht, Sitte und Religion, die die Anfänge der Kultur bezeichnet, und die sich in der Durchdringung der Sitte mit dem in ihr verborgenen Rechte in dem Gefühl des Gehorsams gegen die Götter ausspricht, während auf der anderen Seite der Gedanke des Rechts die bunt gemischte Götter- und Dämonenwelt des Naturmythus in eine von sittlichem Geiste getragene Weltordnung umwandelt, die in dem gesetzmäßigen Lauf der Natur ihren sinnenfälligen Ausdruck findet. Auf diese Weise werden die Rechtsbegriffe durch die mythologische Form, in der sie in das menschliche Bewußtsein eintreten, geheiligt, und der Mythus wird durch die wiederum auf ihn übertragene Idee der rechtlichen Ordnung versittlicht.

Wenn dieser Vorgang, wie wir sahen, vornehmlich an zwei Grundbestandteile eines jeden entwickelteren religiösen Mythus anknüpft, an die eines obersten Gottes, der als der Ordner und Gesetzgeber der Welt gilt, und an die andere einzelner Götter, die als Träger der verschiedenen Seiten der rechtlichen und sittlichen Ordnung in der menschlichen Gesellschaft und als Vollbringer der Gebote jenes obersten Gottes gedacht werden, so entspricht nun aber dies keineswegs der Folge der Entwicklungen dieser Mythengebilde, sondern hier ist, abgesehen von einigen sichtlich sekundären Untergottheiten, die zumeist wohl zur Klasse der späteren mythischen Personifikation der Begriffe gehören, das Verhältnis gerade bei den bedeutsamsten unter den Gottheiten von spezifisch ethischem Charakter das umgekehrte. Sie gehören einer älteren Generation mythischer Wesen an, die den Himmelsgöttern vorausgeht, wie sie denn auch in ihrer bleibenden Funktion dem Geschlecht der Dämonen

mindestens sehr nahe stehen, während sie anderseits zu jenen Naturdämonen gehören, die, wie namentlich die Wetter- und Wolkengeister, überhaupt auf der Grenze zwischen beiden Mythengebilden stehen, daneben aber auch zu den verschiedenen Formen der Krankheits-, der Schutz- und Rachedämonen nahe Beziehungen bieten[1]). Charakteristisch sind unter diesen Zwischenwesen der Dämonen- und Götterwelt vor allem die griechischen Erinnyen, weil bei ihnen frühe schon die ethische Bedeutung sich entwickelt hat, während zugleich der allmähliche Übergang aus selbständigen Rachedämonen in Vollbringer einer göttlichen Strafordnung deutlich hervortritt. Dieser Übergang gibt sich insbesondere in der Erweiterung ihrer Bedeutung zu erkennen, bei der sich gleichzeitig das Bild, das von ihnen die Kunst entwirft, konkreter und persönlicher gestaltet. Prägt sich doch ihr ethischer Charakter zunächst in ihrer Stellung als Rächerinnen des im engsten Familienkreis begangenen Frevels aus, wo sie wiederum, in unverkennbarem Zusammenhang mit der innerhalb der Bande der Blutsverwandtschaft die Mutter bevorzugenden ältesten Zeit, vornehmlich den Muttermörder verfolgen. Dann werden sie Rächerinnen der Blutschuld überhaupt, Verkörperungen des bösen Gewissens, das den Mörder verfolgt, und Vertreterinnen der göttlichen Rache, wobei sich die Rachepflicht der Sippe zu der religiösen Seite der begangenen Schuld gesellt. Neben dieser vornehmlich durch die tragische Dichtung weitergebildeten Seite erstreckt sich aber durch die Geschichte der Erinnys eine noch allgemeinere, vielleicht im Hinblick auf den unbestimmteren Charakter des eigentlichen Dämons ältere Bedeutung einer Schicksals- und im Anschlusse daran einer Todesgöttin. In dieser Beziehung ist die schon äußerlich in der Dreizahl dieser Gestalten anklingende Analogie mit den Nornen der nordischen Edda und mit den römischen Parzen bemerkenswert, obgleich doch in jedem dieser drei Fälle die Vorstellung des Schicksals wieder nach einer etwas andern Seite geht. Während die Nornen mehr die allgemeinere Vorstellung des Schicksals überhaupt bewahrt haben, dabei aber bereits, der Furcht vor zukünftigem Unheil als dem stärkeren Affekt nachgebend, die düstere Seite in den Vordergrund rücken,

[1]) Vgl. oben Bd. 4², S. 479 ff.

vermöge deren alle diese mythischen Gebilde als Schöpfungen der Nacht erscheinen, ist in den Parzen dieses Motiv zu dem weiteren der das menschliche Leben in Geburt und Tod bestimmenden Mächte umgebildet, bei denen dann wiederum der Tod schließlich das Übergewicht erlangt. So geht der übereinstimmende Zug dieser Umbildungen im allgemeinen dahin, die dunkeln Gebiete des Lebens zu bevorzugen. Es ist dieselbe, aus der übermächtigen Stärke der Furcht gegenüber den Affekten der Hoffnung entspringende Tendenz zur Ausbildung mythologischer Nachtgestalten, die uns noch heute in der Sprache in den ungleich zahlreicheren Ausdrücken für die Unlustaffekte im Vergleich mit solchen für die Stimmungen der Freude und Hoffnung begegnet[1]). Für die durch diesen Übergang der ursprünglich allgemeineren Schicksalsdämonen in ethische Mächte entstandene Lücke pflegt jedoch der spätere Mythus abermals einen Ersatz zu schaffen, indem er Begriffe abstrakterer Art in mythologische Wesen umwandelt: so die Ate, die Keren, die Tyche, bei denen immerhin, wie besonders die beiden ersteren zeigen, wieder vorwiegend die Eigenschaft von Unheilsdämonen hervortritt. Nur die Tyche bleibt vor dieser Wendung dadurch geschützt, daß sie in den Dienst des obersten Himmelsgottes tritt, um als Lenkerin des menschlichen Schicksals an der allgemeinen von ihm ausgehenden Weltordnung teilzunehmen. Unter den selbständigeren Gestalten der Schicksalsmächte sind es im griechischen Mythus am ehesten noch die Moiren, die nicht bloß die gegen Glück und Unheil, sondern auch gegenüber den ethischen Regungen indifferente Natur dieser Wesen bewahrt haben. Das verdanken sie wohl dem fatalistischen Zug, der ihnen in dem Gefühl des wahllos über den Menschen hereinbrechenden Wechsels von Glück und Unheil anhaftet. Es ist derselbe Zug, der allerorten, wo er einen hervortretenden Bestandteil des Volkscharakters bildet, die Ergebung in das Schicksal ebenso zu einer Wehr gegen das Unglück macht, wie er auf der andern Seite das Gefühl der sittlichen Schuld und der Strafe, die sie verdient, abschwächt. So sieht noch heute nicht bloß der Bekenner des Islam, sondern auch der Großrusse, der diese Eigenschaft wohl dem tartarischen Blute verdankt, das

[1]) Physiologische Psychologie III[6], S. 211f.

in seinen Adern fließt, in dem Verbrecher mehr den Unglücklichen als den Schuldigen. Als eine Eigenschaft der Volksseele, wie sie besonders ausgeprägt die Völker turanischer gegenüber denen arischer uud semitischer Abstammung auszeichnet, gibt dieser Zug der Ergebung in das Schicksal ebenso den religiösen Affekten ihre eigentümliche Färbung und Stärke, wie er die sittliche Seite des religiösen Lebens zurückdrängt.

Daß bei diesem Unterschied der seelischen Verfassungen der Einzelnen und der Völker die Ausbildung der Rechtsbegriffe in überwiegendem Maße auf diejenige Seite fällt, auf der vor allem die Entwicklung der Schicksalsmächte zu sittlichen Wesen und demnach in ihren mythologischen Anfängen die der Rachegeister und der strafenden Götter in den Vordergrund tritt, ist psychologisch leicht verständlich. Nicht minder aber ist es bemerkenswert, daß es nicht nur ursprünglich, sondern noch tief in die spätere Mythologie hinein nicht sowohl die höheren Himmelsgötter sind, die als rächende und in freilich beschränkterem Maße als glückbringende Mächte erscheinen, sondern daß gerade diese Wesen fortan jenen dämonischen Charakter bewahren, der ihnen von Anfang an eigen war. Reichen sie doch als solche unveränderte, die uralte Dämonennatur an sich tragende Gestalten noch in die Teufel und in die Engel der christlichen Mythologie hinüber. Keine Gestalt gibt es aber wohl, die diese ganze Entwicklung des sittlichen Gehalts der Rechtsbegriffe deutlicher spiegelt als die griechische Erinnys. Die Erinnyen sind älter als die Götter. Sie sind unmittelbare Projektionen des Gewissens in die den Menschen umgebende Dämonenwelt. Die nächtlichen Schatten und die Wolken, in die sie hineingesehen werden, sind für die Phantasie notwendige sinnliche Substrate, aber nicht sie, sondern die Affekte der Furcht vor der Rache und Strafe sind ihre eigentlichen Erzeuger. In dem allmählichen Wandel ihres Charakters spiegelt sich daher auch der Wandel jener Affekte, wie er innerhalb der menschlichen Gesellschaft in der Ablösung der Blutrache sich ausspricht. Ein besonders bedeutsamer Zug in diesem Wandel ist namentlich der teilweise Übergang in wohltätige Wesen, der Erinnyen in Eumeniden. In diesem Namen ist freilich schon die nunmehr hinter ihnen stehende reichgestaltete

Götterwelt erkennbar. Wie Zeus selbst strafen und lohnen kann, so üben auch die ihm dienenden Geister diese doppelte Pflicht. Aber dieses Moment ihres Eintritts in die Himmelsmythologie bildet doch nur die äußere Folie jenes Wandels, der seinen tieferen Grund in ihrem eigensten Wesen, also in dem Wandel der Affekte und der Kulte hat, in denen diese Affekte sich betätigen. Auch die Dämonen vermenschlichen sich mit ihrem Eintritt in die Götterwelt, indem sie noch andern Affekten zugänglich werden, als zur Zeit, da die Götter selbst noch Dämonen waren oder sich in einem schwankenden Übergangsstadium zwischen Naturdämonen und Himmelsgöttern befanden. Schon das Herüberwirken dieser auf die ihrer Dämonennatur treu bleibenden Wesen mag also die Furchtbarkeit der letzteren in ähnlichem Sinne mildern, wie nach anderer Seite die von der Sippe geübte Rache durch Sitten, die die Tötung des Mörders in einer Weise ablösen, die ihr Verzeihen einschließt, gemildert wird. Auf diesem Wege mögen auch in dem späteren Mythus die Erinnyen teilweise zu wohlgesinnten Göttern geworden sein. Mehr noch als die neue, sie umgebende Götterwelt hat aber wohl der seiner starfbaren Tat bewußte Verbrecher durch die Kultushandlung, durch die er die erzürnten Götter versöhnen will, bei dieser Umwandlung mitgewirkt. Folgt er doch einem natürlichen Trieb, der uns überall im Bußgebet begegnet, wenn er die zu versöhnende Gottheit als eine bereits versöhnte anredet und ihr so die Eigenschaften zuteilt, die diesen Wandel ihrer Bestimmung als vollzogen voraussetzen. Damit geht dann dieser Wandel der Anrede allmählich in den ständigen Namen der Gottheit selbst über, ohne daß darum das ursprüngliche Wesen ganz verschwindet. So begleitet diese mythologische Metamorphose zugleich den Übergang der in der primitiveren Kultur blind wütenden Rache in die nach gerechtem Ermessen erteilte Strafe. Damit tritt dann freilich auch das Amt der alten Rachegeister schließlich ganz hinter dem der höchsten Götter zurück, die mit der Gewalt des Affekts die Weisheit, die diesen mäßigt, verbinden. Wundervoll hat diesen Wandel des Rechtes Äschylos in seiner Orestie poetisch geschildert.

Bei allem dem bleibt es übrigens eine Schranke, welche den aus den Schicksalsdämonen entsprungenen Verkörperungen der

Affekte anhaftet, daß sie sich, dem innerhalb dieser bestehenden ursprünglichen Gegensatz folgend, auf das Gebiet derjenigen Rechtsbegriffe beschränken, die sich mit Leben und Tod, mit Rache und Strafe, endlich in besonderen Fällen mit Verzeihung und Belohnung berühren. Eine weitere Scheidung der Rechtsbegriffe, namentlich derer, die bereits eine entwickeltere Rechtsordnung voraussetzen, ist daher durchaus an die Entstehung der höheren Götterwelt gebunden. Wie sich in dieser selbst die politische Ordnung der Gesellschaft spiegelt, so erscheint als eine ihrer wichtigsten Seiten die Verkörperung der einzelnen Rechtsbegriffe in spezifischen Gottheiten. Dabei beginnen nun, im charakteristischen Unterschied von den aus den alten Schicksalsdämonen hervorgegangenen Bildungen, zwei Vorgänge ineinander zu greifen. Der eine besteht darin, daß an einzelne Götter bestimmte rechtliche Funktionen übertragen werden, in denen sie sich ergänzen; der andere darin, daß die aus dem sozialen Leben hervorgegangenen Begriffe selbst in mythologische Wesen verwandelt werden. So begegnen sich denn nicht selten diese entgegengesetzten Begriffswandlungen, die Entmythologisierung ursprünglicher Götter zu Rechtsbegriffen und die Mythologisierung ursprünglicher Rechtsbegriffe zu Göttern, inmitten des Verlaufs ihrer Entwicklung. Ein bezeichnendes Beispiel bieten hier in der Rechtssphäre des griechischen Mythus die beiden bedeutsamsten Ausdrücke für dieses ganze Gebiet, deren schon oben gedacht wurde: Themis und Dike. Sie ergänzen sich in ihrer endgültigen Bedeutung, die Themis als Rechtsatzung, die Dike als Rechtsprechung im Sinne des allgemeineren und des besonderen Begriffs. Sie haben jedoch wesentlich verschiedene Wege der mythologischen Entwicklung eingeschlagen, ehe sie dieses Ziel erreichten, wo sie zu einem einheitlichen Begriffspaar geworden sind. Während sich die Themis in ihren Anfängen noch ganz in die Sphäre jener Untergötter zurückzieht, die den oberen Gottheiten als besondere Personifikationen einzelner ihrer Funktionen beigegeben sind, so Themis dem Zeus als Ausdruck seiner weltordnenden Weisheit, weist die Dike auf die Gestalt des menschlichen Richters zurück, der im Himmel, dem Zug des Mythus zur weiblichen Repräsentation der sittlichen Mächte folgend, in eine oberste Vertreterin

der Rechtsprechung sich umwandelt. An sie schließen sich dann jene weiteren mythologischen Personifikationen an, die, der gleichen von der Sprache gewiesenen femininen Ausdrucksform folgend, wiederum die Dike nach ihren einzelnen Richtungen ergänzen: so die Dikaiosyne, die Aletheia, unter denen besonders die letztere durch ihre die Dike gleichzeitig beschränkende Funktion eine wichtige Stellung einnimmt. Denn in dem Verhältnis beider kündet sich bereits jene im späteren römischen Recht eine so wesentliche Rolle spielende Unterscheidung des Jus strictum und der mit der Sapientia verbundenen Aequitas an, mit der in der römischen Literatur die reiche Entwicklung der Personifikation abstrakter Begriffe zu Göttern zusammenhängt. Ist es in allen diesen Fällen der machtvolle Eindruck der Einzelpersönlichkeit, der diesen mythologischen Prozeß unterstützt, so ist er es aber nicht minder, der die Rückverwandlung in Begriffe begünstigt, welche den entsprechenden in der Gesellschaft sich ausbildenden Berufen in den Magistrats- und ähnlichen Bezeichnungen unmittelbaren Ausdruck geben. Hat der menschliche Richter dereinst die göttliche Justitia entstehen lassen, so wandelt nun das staatliche Richterkollegium die persönliche Justitia wieder in einen allgemeinen Begriff um. Doch aufgehört hat damit die festigende und läuternde Wirkung nicht, die diese Umwandlung der Rechtsbegriffe in zürnende und strafende oder, wo es darauf ankommt, in lohnende Gottheiten begleitet. Der Bund zwischen Recht und Religion, der dereinst im Himmel geschlossen wurde, verliert seine Geltung nicht, auch nachdem die Mächte, die ihn schützen, zur Erde zurückgekehrt sind. Sie leben fort in dem Schimmer der Heiligkeit, der das Recht vor andern staatlichen Institutionen umgibt, und in dem Gewissen des Richters, dem die Erfüllung des richterlichen Berufs zugleich eine religiöse Pflicht ist, und sie finden endlich noch lange, nachdem die das Recht schützenden Götter verschwunden sind, ihren Ausdruck in einer Fülle symbolischer Handlungen, hinter denen dereinst die Götter selbst als deren Vollbringer oder Zeugen gedacht wurden. Diese Symbole sind es, die unter allen andern magischen Schutzmitteln, deren sich der Mensch bedient, in der Begleitung der Rechtshandlungen als die dauerndsten erhalten geblieben sind. Wir werden ihnen als einem

der bedeutsamsten Bestandteile der Psychologie des Rechts noch unten begegnen.

### c. Sinnlich-sittliche Ausdrucksformen der Rechtsbegriffe.

Neben den mythologischen Verkörperungen der Rechtsbegriffe in Dämonen und Göttern hat das Bewußtsein der Völker frühe schon Vorstellungen ausgebildet, die dem gleichen Gebiet von Sitte und Recht angehören, aber bei denen Beziehungen zu Göttern und Dämonen durch die ursprüngliche Bedeutung der Wörter, auf die ihr Ausdruck in der Sprache zurückführt, ausgeschlossen scheinen oder mindestens sich nicht auffinden lassen. Sie weisen sämtlich auf Verhältnisse hin, die von so allgemeingültiger und zugleich schon für eine frühe Begriffsbildung von so zwingender Art sind, daß die hierher gehörigen Wörter und die an sie sich anschließenden Bedeutungsentwicklungen im allgemeinen in der Region unmittelbarer Sinnesvorstellungen verbleiben. Natürlich schließt das nicht aus, daß auch diese, ganz der umgebenden menschlichen Welt entstammenden Begriffe nachträglich mythologisch umgestaltet werden, obgleich es gerade für diejenigen unter ihnen, die am verbreitetsten und nach ihrer Urbedeutung am sichersten diesem Gebiet zuzuzählen sind, wenig wahrscheinlich ist. Anderseits ist zu bedenken, daß allezeit die Möglichkeit einer nachträglichen mythologischen Personifikation von Begriffen, die anfänglich einer solchen fernliegen, offen bleibt. Sehen wir aber von dieser Frage sowie von der andern, damit nahe zusammenhängenden ab, welche dieser beiden Formen frühester Rechtsvorstellungen, die mythologische oder die soziologische, die ursprünglichere, oder ob beide gleich ursprünglich seien, so tritt uns in der Geschichte der ethisch-juristischen Begriffe vor allem die Tatsache bedeutsam entgegen, daß zu den religiös indifferenten Begriffen gegenüber einer großen Zahl moralischer nur verhältnismäßig wenig Rechtsbegriffe gehören. Während außerdem auf moralischem Gebiet diese Differenzierung eng mit der fortschreitenden Verinnerlichung der sittlichen Begriffe zusammenhängt, bewegen sich die entsprechenden Wandlungen der Rechtsbegriffe durchweg nur in jener allgemeineren Sphäre einer Übertragung sinnlich anschaulicher in geistige Bedeutungen, wie sie in dem soge-

nannten metaphorischen Gebrauch der Wörter die ganze Sprache erfüllt, so daß eben hierin wohl ein unterscheidendes Merkmal dieser Begriffsklassen besteht. Man kann daher dieses Verhältnis auch in der Weise ausdrücken, daß aus dem allgemeineren Gebiet von Sitte, Recht und Religion die Moral dadurch sich ausgesondert hat, daß sich bei ihr durchgängig mit dem Übergang des Sinnlichen in das Geistige eine fortschreitende sittliche Werterhöhung verband, die den aus solchem metaphorischem Gebrauch entstandenen Rechtsbegriffen erst indirekt zuteil wurde. Man vergleiche Wörter wie Tugend, Laster, Ehre, schlecht, edel, fromm usw. mit Recht, Satzung, Gesetz u. dgl., wobei außerdem die verhältnismäßig geringe Zahl der Bezeichnungen letzterer Art in die Augen fällt[1]). Man darf diese Erscheinung gewiß nicht dahin deuten, als wenn dem Recht das Motiv der fortschreitenden sittlichen Verinnerlichung fehlte. Es wird uns noch in der ganzen Entwicklung desselben entgegentreten, und die mythologischen Ausdrucksformen der Begriffe weisen von frühe an darauf hin; immerhin dürfte es ein Symptom sein, das die zunächst nach außen tretende Seite der Rechtsordnung im Unterschied von den ihre inneren Motive mitenthaltenden sittlichen Begriffen zum Ausdruck bringt. Hiermit hängt dann auch sichtlich die spärliche Zahl dieser metaphorischen, aber nicht mythologischen Vorstellungen sowie der Umstand zusammen, daß selbst sie vor der fast den ganzen Bereich dieser Begriffe ergreifenden Mythologisierung nicht ganz geschützt sind.

Sehen wir jedoch von solchen offenbar sekundären Personifikationen ab, so gehen diese aus dem Umkreis des menschlichen Lebens unmittelbar entsprungenen Ausdrucksformen nach den zwei Richtungen auseinander, die überhaupt das Verhältnis des Subjektes zu seiner Umgebung bestimmen: die eine gibt die objektive Eigenschaft eines Gegenstandes wieder, welcher der sinnlichen Anschauung gegeben ist, die andere die subjektive Tätigkeit des Redenden selbst. Beide können dann dadurch wieder zusammenhängen, daß der Handelnde nebenbei die objektive Eigenschaft als eine Wirkung seiner eigenen Tätigkeit denkt, oder daß er mit seiner

[1]) Über diese Erscheinungen im Gebiet der sittlichen Begriffe im Deutschen wie in andern Kultursprachen vgl. meine Ethik I⁴, S. 33ff.

Handlung die Vorstellung ihrer äußeren Wirkung verbindet. Zu der ersten Gruppe gehört vor allem unser Wort Recht selbst mit seinen, der gleichen Wurzel entstammenden Äquivalenten in andern Sprachen. Es bezeichnet, nach seiner Urbedeutung wohl am zutreffendsten im lateinischen rectus ausgedrückt, das Gerade, das gerade Gerichtete, endlich das Richtige, eine in sich zusammenhängende, von der sinnlichen zur logischen Seite gehende Begriffsreihe, der aber auch in ihrem letzten Glied die Vorstellung des Geraderichtens und damit die Beziehung zum Subjekt noch anhaftet. Ganz auf die geistige Seite gewendet hat sich dann der Begriff in der »Gerechtigkeit«, wie denn hier auch in dem Sprachgebrauch das Wort an die Stelle der im Lateinischen und Griechischen aus andern Wurzeln hervorgegangenen Justitia und Dikaiosyne getreten ist. Von einem andern, vorwiegend objektiven Vorstellungskreis gehen unsere in der älteren Sprache unbestimmteren, neben ihrer heutigen Bedeutung auch die des Rechts umfassenden Wörter Gewohnheit und Sitte aus. Charakteristisch ist hier zugleich die Analogie der entsprechenden griechischen Ausdrücke neben dem im Deutschen stärker ausgeprägten Unterschied von Gewohnheit und Sitte, der denn auch bei diesen eine größere Divergenz der Begriffsentwicklung erzeugt hat. Im Griechischen geht die Sitte und ihr folgend die Sittlichkeit auf eine doppelte, nur durch eine geringe Lautvariation geschiedene Bedeutung des Ethos zurück, das in der Form ἔθος die Sitte nach ihrer objektiven Seite, in ἦθος nach ihrer subjektiven und damit nach der ihr freilich wohl erst durch Aristoteles gegebenen Umprägung die Sittlichkeit bezeichnet. Dabei sind aber schon in dem frühesten Sprachgebrauch, den wir kennen, von dem bereits von Aristoteles vermuteten gleichen Ausgangspunkte aus diese Wörter in dem Sinne auseinandergegangen, daß im wesentlichen ἔθος unsern Begriffen der Sitte und Gewohnheit entspricht, die beide auch in dem verwandten lat. consuetudo anklingen, während ἦθος, das später als Ausdruck für ruhige, gleichmütige Seelenstimmungen gebraucht wird, in der älteren Dichtung uns noch in der Bedeutung der Wohnung begegnet. So bewegen sich diese Begriffe, im einzelnen auseinandergehend, im ganzen innerhalb der beiden Vorstellungen des Wohnens im Sinne des all-

täglich den Menschen Umgebenden, auf das unser Wort »Gewohnheit« hinweist, und des Gesetzten, mit dem unser Wort »Sitte« zusammenhängt. Demnach entsprechen sich beide Begriffe, indem in dem einen, dem ἔϑος und der Sitte, mehr die objektive, im andern, dem ἦϑος und der Gewohnheit, mehr die subjektive Richtung der Vorstellungen enthalten ist. Daraus, daß diese verschiedenen Seiten eigentlich nur Teile einer im ganzen einheitlichen Vorstellung sind, begreift sich aber, daß sich in dem Sprachgebrauch die feineren Bedeutungsunterschiede verwischen, und daß so ein und dasselbe Wort gleichzeitig den verschiedenen hier zusammentreffenden Gebieten, denen des Rechts, der Sitte, der Gewohnheit, entsprechen kann. Besonders gilt das für den älteren Gebrauch unserer Wörter Gewohnheit und Sitte, von denen hier die Gewohnheit ebensowohl verbreitete Sitten wie die Sitte rein individuelle Gewohnheiten bezeichnen, ja gelegentlich bis zu der Rechtsnorm heranreichen kann, wie denn sogar noch bei dem modernen »Gewohnheitsrecht« in diesem Doppelbegriff der Schwerpunkt der Bedeutung mehr auf dem Recht als auf der Gewohnheit ruht, in der nur als weiteres Merkmal die Unterscheidung von dem Gesetzesrecht als nähere Bestimmung hinzugetreten ist. Wenn sich in der heutigen Sprache diese Bedeutungen in dem Sinne beschränkt und teilweise verschoben haben, daß die Folge der Wörter Gewohnheit, Brauch, Sitte, Recht annähernd eine vom Individuum zur Gemeinschaft und dann in dieser von der unverbindlichen zur gebundenen fortschreitende Reihe von Ordnungen ausdrückt, so liegt aber hierin keinerlei Beweis für die Ursprünglichkeit dieses Verhältnisses. Vielmehr lehren die Ausgangspunkte dieser Bezeichnungen wie der Sprachgebrauch in den verschiedenen Perioden ihrer Bedeutungsentwicklung, daß diese im ganzen von einem unbestimmteren Anfang, der alle jene Glieder umfassen kann, verhältnismäßig spät erst zu unserer heutigen Differenzierung gelangt ist. Dabei ergibt sich jedoch bei der näheren Verfolgung als ein wahrscheinlich für die verschiedensten Sprach- und Kulturgebiete geltendes Prinzip, daß gerade das Ausgangsglied jener Reihe, die Gewohnheit, in dem heutigen Sinne des Wortes auf ein ungleich engeres Gebiet beschränkt ist, während das gleiche Wort dereinst in der Regel ver-

wendet wurde, um eine allgemein verbindliche Norm, wie wir sie heute als Recht bezeichnen, auszudrücken. Nimmt man hierzu, daß die von den Ethnologen sogenannten Sitten der Naturvölker, darunter namentlich auch die Stammes- und Kultordnungen durchaus solche allgemein verbindliche Normen sind, hinter denen oft eine streng festgehaltene Strafjustiz steht, so ist es klar, daß auch diese Sitten in Wahrheit schon eine Art Rechtsordnung sind, so sehr sie in ihrem Inhalt von derjenigen der späteren Kulturvölker abweichen mögen. Ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß sich die letztere aus jenen Anfängen entwickelt, und daß sich dabei erst die in der heutigen Differenzierung der Begriffe ausgedrückte Stufenfolge ausgebildet hat. Hieraus ist, soweit nicht die erwähnte Unbestimmtheit der Bedeutungen die Lage unsicher macht, zu schließen, daß, mindestens im Beginn der Stammesverfassungen die der angenommenen im wesentlichen entgegengesetzte Folge gilt: mit einzelnen allmählich in einen inneren Zusammenhang tretenden Rechtsnormen beginnt neben einem spärlichen Umfang individueller Gewohnheiten die Entwicklung des Rechts, aus der sich namentlich mit dem Übergang zur politischen Gesellschaft überlebte derartige Formen als Sitten und Bräuche ausscheiden, von denen die ersteren gewisse Regeln des Handelns bezeichnen, die immer noch einem, wenn auch freieren sozialen Zwang unterworfen sind, während bei den letzteren auch dieser verschwindet. In diesen Stadien können dann aber auch, wie die Geschichte des Brauchs und der Sitte an vielen Beispielen zeigt, in jenen allgemeinen Entwicklungsgang Umkehrungen eingreifen, bei denen individuelle Gewohnheiten sich zu Bräuchen verallgemeinern oder diese bei einzelnen Individuen als Gewohnheiten zurückbleiben; und dasselbe gilt natürlich für den späteren Wechsel zwischen Brauch und Sitte, wenn wir für diese an der für die Sitte maßgebenden sozialen, nicht rechtlichen Geltung festhalten.

Ein Begriffspaar, das diese Verhältnisse besonders deutlich spiegelt, ist das im Griechischen durch die beiden Wörter Thesmon und Nomos, in andern indogermanischen Sprachen durch meist analoge, aber in ihrer Bedeutung etwas variierende Ausdrücke, wie Satzung, Gesetz, Vorschrift oder ind. dhárman, (mit lat. firmus), dhâman

(mit griech. ἔϑος zusammenhängend), lat. fas (fara sprechen), lex (legere) und ratio. Alle diese Synonyma scheiden sich wiederum, analog wie die oben erwähnten mythologischen oder mythologisch umgewandelten Themis und Dike, in solche mit objektiver und in solche mit subjektiver Begriffsfärbung. Zu jenen ist das Thesmon, zu diesen der Nomos das charakteristische Beispiel. Jenes bezeichnet das Festgesetzte im objektiven Sinne, bei Nomos steht die Tätigkeit im Hintergrund, aus der die Satzung entspringt. Analog dem ἦϑος werden übrigens beide in der älteren Sprache auch im Sinne von Wohnung gebraucht und erinnern nach dieser Seite wieder an die Geschichte unseres Wortes Gewohnheit. Bezeichnend für die leise Färbung der Bedeutungen mag es auch sein, daß Thesmon früher in die Reihe der Rechtsbegriffe übergegangen ist als Nomos. Noch Drakons Gesetz trägt den Namen ϑεσμόν, erst von Solon und Kleisthenes an tritt νόμος an seine Stelle. Bei Homer kommt das erstere Wort selten, das letztere gar nicht vor. Zum Teil in anderer, aber nicht minder charakteristischer Richtung bewegt sich die Differenzierung der Begriffe im Lateinischen. Hier geht fas auf das unmittelbar durch die Sprache kundgegebene göttliche Wort, lex wahrscheinlich auf das gelesene Wort zurück; für das göttliche Recht bildet also der unmittelbare Befehl, für das weltliche der durch die Schrift überlieferte die entsprechende Vorstellungsgrundlage, während beiden noch die ratio als ein Ausdruck zur Seite steht, der gebraucht wird, wo die Rücksicht auf die Motive einer gesetzlichen Ordnung in Frage kommt, eine Einheit von Vernunft und Recht, die man wohl als ein Zeugnis der hohen Wertschätzung betrachten darf, deren sich die logische Durchbildung der Rechtsbegriffe, wenn nicht in dem römischen Volksgeist, so mindestens bei den Juristen erfreute, die sich dieses Ausdrucks bedienten.

Diese logische Fortbildung der Rechtsbegriffe, die schließlich in der Aufnahme der ratio, der Vernunft selbst, unter sie ihren Abschluß findet, bildet hier zugleich ein Beispiel für jene Richtung des Bedeutungswandels vom Sinnlichen zum Geistigen, die überall der Begriffsentwicklung eigen, hier aber dadurch ausgezeichnet ist, daß sie einen entsprechenden Wandel der Rechtsinhalte selbst widerspiegelt. Besonders die römische Rechtssprache bietet

hierfür augenfällige Belege[1]). So geht von den beiden Schuldbegriffen dolus und culpa der dolus auf den Köder zurück, mit dem das Tier gefangen wird: auf den Menschen übertragen, hat es die Bedeutung der List oder, wie das den dolus malus wörtlich übersetzende deutsche Wort es ausdrückt, der »Arglist«, mit der eine Handlung ausgeführt wird. Mehr verblaßt ist der ursprüngliche Begriff der culpa; aber wenn das Wort, wie zu vermuten, mit sculpo ritze zusammenhängt, so weist es auf eine äußere Gewalttat hin, analog dem deutschen »Verbrechen«. Wenn Binding bemerkt, es sei auffallend, daß dolus im allgemeinen die schwerere Schuld bezeichne, culpa aber im späteren Gebrauch mit dem Schuldbegriff überhaupt sich decke, so entspricht das wohl einerseits der allgemein zu beobachtenden Tatsache, daß in solchen Fällen der Konkurrenz zweier Begriffe der mildere für den allgemeineren gebraucht zu werden pflegt, weil in den höheren Graden der Übertretung der Gesetze die geringeren gewissermaßen mit enthalten sind, nicht umgekehrt; anderseits aber läßt diese Erscheinung vermuten, daß der Begriff des dolus seine endgültige Ausprägung erst erhielt, als die Berücksichtigung der inneren Motive der Handlungen bereits einen entscheidenden Wert gewonnen hatte. Zu dem ersten dieser Gesichtspunkte bietet der zur verbreitetsten Geltung gelangte dieser Ausdrücke der römischen Rechtssprache, das Delikt, den augenfälligsten Beleg. Das Verbum delinquere, das seine Urbedeutung »unterlassen, verfehlen« noch in der späteren Sprache bewahrt hat, ist in der substantivierten Form des delictum erst zu einem spezifischen Eigentum der Rechtssprache geworden, in der es nun alle möglichen Formen von Gesetzesübertretungen von dem Polizeidelikt bis zum vorsätzlichen Mord umfaßt. Noch tiefer greifende Erscheinungen des Bedeutungswandels bietet die deutsche Rechtssprache, wie dies teils die Aufnahme des römischen Rechts mit sich bringt, die mit dem fremden Recht auch die Ersetzung der in der Volksüberlieferung vorhandenen älteren Ausdrücke durch die der römischen Rechtssprache herbeiführte oder aber eine Umprägung eines an sich einem weiter entlegenen Rechtsgebiet angehörigen Begriffs in die neue Bedeutung veranlaßte. So hat das Wort Strafe erst

---

[1]) Vgl. Binding, II, 2², S. 633ff.

seit dem 17. Jahrhundert zusammen mit Wörtern wie dolus, culpa, delictum Aufnahme gefunden, während das ursprünglich deutsche Wort die »Schelte« gewesen war, die sich in der Wortgruppe schelten, Schuld, beschuldigen bis heute erhalten hat. Unter ihnen ist die »Schuld« für die Bedeutungsentwicklung dieser Begriffe besonders bezeichnend. Bei ihr wirkte nämlich offenbar der Umfang, den der Begriff gewann, von jedem Gebiet seiner Anwendungen auf das andere herüber: so die moralische auf die rechtliche und auf beide wieder die religiöse Bedeutung. Um so bemerkenswerter ist es, daß dieser Stammbaum des Wortes Schuld wahrscheinlich seine Wurzel in der äußerlichsten und, als Rechtsbegriff betrachtet, in seiner nach unserer heutigen Auffassung gewissermaßen »unschuldigsten« Form hat, in der Geldschuld. Um diesen Ursprung zu verstehen, müssen wir erwägen, daß in dem Rechtsbewußtsein der germanischen Völker gerade die vermögensrechtliche Seite ihre große Bedeutung wohl vor allem deshalb besaß, weil hier schon in früher Zeit die Ablösung der Blutrache durch das Wergeld zu einem weitreichenden Rechtsmittel geworden war, das der Überleitung der persönlichen Vergeltung in die öffentliche Ordnung die Wege bereitet hat. Daher konnte die Ausbildung des Schuldbegriffes um so eher mit dieser äußerlichsten der Geldschuld beginnen, als die Bezahlung dieses Sühnegeldes neben ihrem den Frieden sichernden Wert zugleich den der Abtragung einer Ehrenschuld besaß, die als solche den Übergang zum erweiterten rechtlichen wie zum moralischen Begriff bereits nahelegte. Der moralische Schuldbegriff hat dann aber offenbar wiederum wesentlich dazu beigetragen, daß unter den juristischen Anwendungen die strafrechtliche mehr und mehr in den Vordergrund trat, so daß Schuld und culpa zumeist als synonyme Ausdrücke gebraucht wurden und dadurch einen eigenartigen Begriff erzeugten, der mit der culpa der römischen Rechtssprache nur noch teilweise zusammentrifft: den der Fahrlässigkeit. Nach seinem sprachlichen Ursprung hat das Wort mit dem zuweilen volksetymologisch in dasselbe hineingetragenen »fahrenlassen« im Sinne des franz. »laissez aller« nichts zu tun, sondern der Fahrlässige ist der in Gefahr Lässige (Nachlässige). Von der culpa der römischen Juristen weichen beide Deutungen, die falsche wie die richtige, ab,

und doch haben beide zusammen auf den endgültigen Begriff der Fahrlässigkeit eingewirkt. Wo immer solche Fragmente der deutschen Rechtssprache in das spätere Recht herüberreichen, da lassen sie aber auch deutlich den Vorzug erkennen, den das römische Recht in seiner Jahrhunderte vorangegangenen Bearbeitung durch einen gelehrten Juristenstand gegenüber den Volksrechten anderer Völker gewonnen hatte, so daß gerade bei den wichtigsten Begriffen die Aufnahme des fremden Rechts sich ungleich mehr als auf irgendeinem andern Kulturgebiet sogar auf die Wortbezeichnungen erstreckte, so daß die Jurisprudenz, als sie deutsch zu reden und zu schreiben anfing, ihr charakteristisches Gepräge zum Teil dadurch empfangen hat, daß sie eine fremdsprachige Wissenschaft in äußerer deutscher Einkleidung geblieben ist, und daß die Präzision der Begriffe gefährdet wird, wo sich ausnahmsweise einmal ein deutsches Wort einschleicht[1]). Mit dieser internationalen Stabilität der Rechtssprache steht die große Verschiedenheit der für nahe verwandte Begriffe in der Volkssprache eingebürgerten deutschen Ausdrücke in Zusammenhang, bei denen nun zugleich die Unterschiede nationaler Anschauungen hervortreten. Bemerkenswert sind in dieser Beziehung die Ausdrücke für den Begriff der Pflicht. Das deutsche Wort zeichnet sich nicht sowohl durch seine längst im Bewußtsein der Sprechenden verschwundene Beziehung zu dem Verbum pflegen im Sinne von besorgen, Sorge tragen, dann des Gewohntseins, als vielmehr dadurch aus, daß alle diese Beziehungen gänzlich hinter den beiden Bedeutungen der moralischen und rechtlichen Pflicht zurückgetreten sind. Das bildet einen scharfen Gegensatz insbesondere zu dem lateinischen officium, bei dem die ursprünglicheren Begriffe des Auftrags, des Geschäfts nicht nur daneben erhalten blieben, sondern, an der Häufigkeit des Gebrauchs gemessen, die überwiegende Bedeutung bewahrt haben, trotz Ciceros moralphilosophischer Schrift »de officiis«, die sich neben ihrer moralischen Tendenz der Rücksichtnahme auf jene äußerlichen Bedeutungen nicht ganz enthalten kann. Wo der römische Schriftsteller

[1]) Zahlreiche Belege bieten hier Jacob Grimms Deutsche Rechtsaltertümer, 4. verm. Aufl. von Andreas Heusler und Rud. Hübner, bes. Bd. 2, Buch 5 (Verbrechen) und 6 (Gericht).

mehr die innere Gebundenheit durch die Pflicht zu betonen wünscht, da greift er zur religio oder zur pietas. Auch in den neueren Sprachen, die dem Lateinischen ihren Wortschatz entlehnt haben, wirkt dies noch nach. Kants berühmte Apostrophe an den »heiligen« Namen der Pflicht würde uns an das englische duty oder an das französische devoir gerichtet seltsam vorkommen.

### d. Das Verhältnis der soziologischen zu den mythologischen Bestandteilen der Rechtssprache.

Zwei Fragen sind uns in den Zeugnissen der Sprache für die Entstehung der Rechtsbegriffe entgegengetreten: die eine bezog sich auf das Verhältnis, in welchem der Begriff des Rechts im engeren Sinne dieses Wortes zu den angrenzenden von Gewohnheit, Brauch, Sitte und Verwandtem steht, die zweite auf das Verhältnis der beiden Grundformen, in denen das Recht seinen Ausdruck in der Sprache findet, der mythologischen und der soziologischen. Die erste hat, wenn wir von der mehr zufälligen äußeren Sprachform auf die Bedeutungsinhalte zurückgehen, ihre Beantwortung dahin gefunden, daß das Recht im eigentlichen Sinne nicht, wie man, von der heutigen Wortbedeutung ausgehend, meist anzunehmen pflegt, die letzte Stufe, sondern daß es vielmehr ein Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist, von dem jene angrenzenden Begriffe zunächst nur unsicher sich sondern, um dann allmählich das Recht als allgemeingültige Norm des gemeinschaftlichen Lebens hervortreten zu lassen. Anders steht es mit der zweiten Frage. Hier begegnen uns von frühe an nebeneinander mythologische wie soziologische Ausdrucksformen, und wir besitzen zunächst kein sicheres Kriterium, um zu entscheiden, ob die einen oder die anderen die früheren seien, oder ob nicht beide ursprünglich schon nebeneinander vorkommen. Zwar ist es keinem Zweifel unterworfen, daß die mythologischen Begriffe anfänglich weit überwiegen, um erst später den rein soziologischen Platz zu machen. So bieten die Lieder des Rigveda fast ausschließlich mythologische Bilder; in den Homerischen Gedichten enthält die Ilias diese in reicherer Fülle als die Odyssee, und in der späteren griechischen Dichtung treten sie noch mehr zurück, bis sie sich schließlich auf einen Umfang be-

schränken, bei dem sie möglicherweise, ähnlich wie in der heutigen Dichtung, als ein bloßer poetischer Schmuck der Rede zu betrachten sind. Dazu fällt hier jener umgekehrte Prozeß der Rückverwandlung ursprünglich offenbar soziologischer Begriffe in mythologische, wie ihn uns die Beispiele der Dike, Aletheia, Justitia usw. zeigen, ins Gewicht. Sollte also nicht die Bildung der mythologischen Rechtsbegriffe von Anfang an als eine Personifikation der zunächst der sinnlichen Umgebung, also der soziologischen Sphäre entnommenen Begriffe zu deuten sein? In der Tat hat Oldenberg diese Auffassung als die psychologisch zutreffende bezeichnet, und gewiß wird man ihm insofern zustimmen müssen, als es überall die Eindrücke der sinnlichen Welt sind, von denen auch die mythologisierten Rechtsbegriffe ausgingen. Aber dies gilt schließlich für die Götter auch in ihrer rein religiös-mythologischen und in der dieser anhaftenden moralischen Bedeutung, die Oldenberg ebenfalls unter den Gesichtspunkt der soziologischen Motive stellt. Kleidet sich doch, soweit wir die Entwicklung sittlicher Gesellschaftsordnungen zurückverfolgen können, diese nicht nur ursprünglich, sondern noch weiterhin in der späteren Kultur in ein mythologisch-religiöses Gewand. Damit soll gewiß nicht gesagt werden, daß dereinst die sozialen Motive gefehlt hätten, ja daß sie an sich nicht gleich ursprünglich wie die mythologischen gewesen wären; aber auf allen diesen Gebieten darf überhaupt die Frage nicht so gestellt werden, als ob es sich nur um eine Aufeinanderfolge, also um eine Priorität des einen oder andern handle. Vielmehr ist das Gegenteil zutreffend: die physischen und die sozialen Einwirkungen, die nirgends fehlen, nehmen überall, wo sie sich mit religiösen Motiven berühren, mythologische Formen an. Darum bildet nun aber auch der Hinweis des vedischen Sängers auf die »Väter, die das Recht erfanden«, keine Instanz dagegen, daß dasselbe Recht von den Göttern gesetzt und darum doch nach einer diese verschiedenen Seiten stets verbindenden Weise des mythologischen Denkens in ihnen selber verkörpert sei. Denn auch dieses Hereinspielen eines meist älteren Ahnenkults in das Gebiet des Naturmythus, das bis in die frühen Übergänge zwischen Dämonen- und Himmelsvorstellungen zurückreicht, findet sich allverbreitet. Schwur doch auch der Israelite gleichzeitig bei Jahwe

und den Vätern. Wie in diesem Fall die Väter als Eideshelfer gegenüber dem Gott, so können sie aber in anderen Fällen als die Hüter der göttlichen Gebote erscheinen, falls man sich überhaupt von den Gründen solcher uns vielfach begegnenden Vermischung kultischer Vorstellungen Rechenschaft gegeben hat. Wenn Oldenberg betont, daß es priesterliche Sänger waren, die den Rechtsgeboten des Rigveda ihre Form gaben, so wird man gewiß einräumen, die von ihnen oft eingeschärfte Mahnung, auf den Sänger zu hören und ihn zu ehren, verdanke dieser Quelle ihren Ursprung. Anders verhält es sich jedoch mit dem eigentlichen Inhalt der religiösen Mythen, die zwar offenbar von ihnen dichterisch ausgestaltet worden sind, wo dies aber nur auf der Grundlage der allgemeinen Volksreligion geschehen sein kann, zu deren Ausbildung dann freilich die Wirksamkeit der Priester und Sänger von früher Zeit an wesentlich mit gehörte[1]). Für diese im lebendigen Kultus wurzelnde Bedeutung der göttlichen Träger der Rechtsbegriffe spricht vor allem auch das Opfer, das die wichtigeren Rechtshandlungen zu begleiten pflegt. Es bekräftigt das Gebet an die Götter, durch das sie als Schützer und Zeugen der Rechtshandlung angerufen werden. Ebenso gehören hierher die weit verbreiteten Vorzeichen, welche die Anwesenheit der Götter bei wichtigen Entscheidungen verbürgen sollen, endlich die zahlreichen religiösen Rechtssymbole, die in ihren letzten Ausläufern bis in unsere Gegenwart herabreichen.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht verkennen, daß die spätere in der Zeit des niedergehenden Götterglaubens üppig aufschießende Mythologisierung abstrakter Begriffe, darunter namentlich der Rechtsbegriffe und ihrer Verwandten, nicht sowohl ein Zeugnis frühester Mythenbildung denn ein solches für den auch in dieser Zeit noch erhalten gebliebenen Trieb ist, sich die das Leben beherrschenden Mächte in persönlicher Gestalt zu denken, daher diese Umwandlung gerade da in derart halb mystischen, halb allegorischen Gestalten wieder auflebt, wo der ursprüngliche Göttermythus seine Macht eingebüßt hat. Dazu kommt endlich, als ein die Mythologisierung der Begriffe bald unterstützender bald ihr entgegenwirkender Einfluß, die unmittelbare sinnliche Bedeutung des

[1]) Oldenberg, Die Religion des Veda, 1894, S. 198 f.

Ausdrucks. Begreiflicherweise übt das Apellativum die stärkste Anziehung auf die mythologische Umbildung der Vorstellungen besonders da, wo hinter dem Beinamen das Bild einer individuellen Persönlichkeit steht, und wo nun das Appellativum für sich allein einen ursprünglicheren Götternamen vertreten oder einen mythologischen Bedeutungswandel unterstützen kann: so, wenn der »Blitzeschleuderer« für Zeus, der »Böse« für Satan eintritt, oder wenn bei der Personifikation der moralischen Begriffe die Justitia, Fortitudo, Pietas, ausgehend von dem justus, fortis, pius, als göttliche Wesen gedacht werden. Dagegen widerstanden schon die Substantivformen, falls sie keine aus dem gleichen Stamm gebildeten Appellativa zur Seite haben, wie potestas, lex und selbst das auf das göttliche Gesetz bezogene fas, trotz seiner Verwandtschaft mit dem an die Schicksalsgötter erinnernden Fatum ähnlich dem griechischen *ϑεσμόν* und *νόμος* ungleich mehr einer solchen Personifikation, sei es, weil die Verwendung im täglichen Verkehr der Bürger oder weil die geläufige sachliche Wortbedeutung im Wege standen. Am meisten steigert sich schließlich dieser Widerstand bei den Kollektivbegriffen, die nur in der sprachlichen Ausdrucksform, nicht in der lebendigen Vorstellung die Zusammenfassung in eine Einheit zulassen. Hier ist es höchstens die das mythologische Bild künstlich nachahmende Allegorie, die gelegentlich auch solche Begriffe in persönlicher Gestalt auftreten läßt, wie in den mittelalterlichen Osterspielen die Kirche und Synagoge.

Gibt es so zweifellos Fälle, in denen der sprachliche Ausdruck die Begriffe an ihrer ursprünglichen sinnlichen Bedeutung festhält, so gilt dies nun aber auch da, wo sich von Anfang an die mythologische Phantasie frei bewegen kann. Dies geschieht namentlich, wenn sich infolge der Beziehung der mythischen zu den sozialen Motiven beide zu einer Einheit verbinden, so daß weder jemals das mythische Bild das einzige ist, noch die aus ihm entspringende religiöse Färbung in allen die Persönlichkeit tiefer ergreifenden Gefühlsregungen aus den sozialen Motiven verschwindet. Dafür bildet, auch nachdem die Götter selbst zurückgetreten sind, die Symbolik der Rechtshandlungen ein unverwerfliches Zeugnis. Bei jener Verbindung geht aber überall die Entwicklung, wie der Götterglaube überhaupt, vom Dämonenkult aus und endet mit der reli-

giösen Stimmung, welche fortan der Rechtshandlung mindestens in ihren bedeutsamsten Äußerungen zu eigen bleibt. Hier mündet das Rechtsbewußtsein in die allgemeine Geschichte des menschlichen Denkens, das seine Motive stets zuerst in die umgebende Welt projiziert, um sie dann in sich selber zurückzunehmen. Damit ist aber der Schritt vollzogen, der von der naiven Auffassung einer rein tatsächlich bestehenden Geltung der Rechtsbegriffe in Brauch und Sitte zur Reflexion über die Ursachen dieser Geltung hinüberführt. Dieser Übergang bezeichnet zugleich den Anfang der Rechtstheorie, die von nun an in ihrer die Wandlungen der Kultur begleitenden Entwicklung hervortritt.

---

## Zweites Kapitel.

# Zur Geschichte der Rechtstheorie.

### 1. Die Anfänge der Rechtstheorie.

#### a. Die Kritik der Gesetzgebungen. Plato und die Sophistik.

Die Rechtstheorie ist nicht aus dem Recht selbst entsprungen, sondern nachdem dieses, in eine meist unbestimmte Vorzeit zurückreichend, lange in tatsächlicher Geltung bestanden und sich in den Rechtsstaaten der Kulturvölker zu Rechtsordnungen gestaltet hatte, sind aus diesen zunächst Gesetzgebungen entstanden, denen sich dann endlich das Nachdenken über Sinn und Bedeutung der in ihnen vereinigten Regeln zuwandte. Mit der Theorie der Gesetzgebung hat daher diese Entwicklung begonnen, wenn man die verschiedenen Meinungen über Ursprung und Aufgabe der staatlichen Ordnungen als Theorie bezeichnen darf, und die Rechtstheorie ist bis in eine späte Zeit, ja zum Teil bis zur Gegenwart an die Theorien über das Wesen des Staates gebunden geblieben. Dabei hat dann außerdem der Einfluß, den einzelne Persönlichkeiten auf solche Gesetzgebungen ausübten, dazu geführt, im allgemeinen die Gesetze selbst als willkürliche Schöpfungen eines individuellen Willens zu betrachten, wie denn noch die Geschichte in den orientalischen Reichen einzelne Herrscher, in Griechenland und Rom hervorragende Staatsmänner als ihre Urheber bezeichnet. Daß solche Gesetzgebungen, auch wo sie einer persönlichen Initiative entstammen, teils vorhandene Ordnungen übernehmen, teils diese voraussetzen, trat dabei in den Hintergrund. Daran knüpfte sich dann leicht die Vorstellung, eine Gesetzgebung könne, ebenso gut wie sie willkürlich geschaffen, auch willkürlich wieder abgeändert oder abgeschafft werden. Hieraus entsprang ein Streit der Meinun-

gen, der nicht sowohl auf die Frage ging, wie Staat und Recht wirklich entstanden seien, als wie sie eingerichtet werden müßten, um den Zwecken, die man ihnen vom Standpunkt der eigenen Lebensanschauungen aus zuschrieb, am besten zu entsprechen. Das ist in der Tat die Stellung, die die Sophistik, mit der in Griechenland eine Art Rechtstheorie begonnen hat, diesen Fragen gegenüber einnimmt, und zu der im wesentlichen noch Plato gerade durch seinen Gegensatz gegen jene gedrängt wird, indem er dem falschen Ideal des Gesetzgebers, das sie vertreten, das wahre gegenüberstellen will, obgleich schon vor ihm bei Sokrates in der Mahnung, den ungeschriebenen Geboten der Götter und den geschriebenen des Staates zu gehorchen, das Bewußtsein einer außerhalb der Machtsphäre des Einzelnen liegenden Rechtsordnung anklingt, ein Gedanke, den dann auch Plato neben jenem andern vom Beruf des Gesetzgebers weiterbildet.

Nun gehen, wenn wir uns hier auf das näher bekannte Abendland beschränken, die Anfänge der überlieferten Gesetze in Griechenland frühestens bis zum 7., in Rom zum 5. Jahrhundert v. Chr. zurück. In den germanischen Landen beginnen sie erst im 5. nachchristlichen Jahrhundert, und zwar im Anschluß an das griechisch-römische Recht unter gleichzeitiger Einwirkung heimischer Rechtsgewohnheiten, so daß hier bezeichnenderweise die überlieferten Ordnungen meist nicht, wie bei ihren griechischen und römischen Vorbildern, nach einzelnen Gesetzgebern, sondern nach den Landschaften unterschieden werden, in denen sie entstanden sind. Noch später, bis an die Grenze des zweiten christlichen Jahrtausends reichend, liegen die ältesten schriftlich fixierten Gesetzgebungen der Slaven und der Kelten, die ebenfalls auf das römische Recht im wesentlichen zurückgehen. So ist denn auch zu jener ältesten Anschauung von dem individuellen Ursprung der Rechtsgesetze noch die weitere, bis in die neueste Zeit einflußreiche hinzugetreten, die Grundlagen des Rechts seien überall die gleichen, eine Anschauung, die, in der alten Philosophie durch die Beschränkung des Gesichtskreises auf die griechisch-römische Welt vorbereitet, später durch die weiter sich ausbreitende Geltung des römischen Rechts wesentlich verstärkt wurde. Auf diese Weise sind es schließ-

lich drei Begriffe, an die das früheste Nachdenken über den Ursprung des Rechts anknüpft: die Überlieferung, die als eine mit Religion und Sitte festverbundene Norm beginnt, der Staat, der als Träger der Rechtsordnung diese aufrecht erhält, endlich der freie Wille des Einzelnen, der in den von ihm geschaffenen Gesetzen als ihr letzter Urheber betrachtet wird. So bilden die Berufung auf die Tradition und die auf einen individuellen Gesetzgeber die beiden Pole, um die sich während der folgenden Entwicklung die Rechtstheorie bewegt. Als die eigentliche Triebkraft auf beiden Seiten enthüllt sich aber weder die Überlieferung noch die Reflexion auf den subjektiven Willen als solche, sondern die ethische Lebensanschauung, die hinter der Auffassung dieser zusammenwirkenden Motive steht.

Das typische Bild dieser Entwicklung bietet die hellenische Welt. Nachdem in den Gesetzgebungen eines Drakon, Solon und Kleisthenes das geltende Recht unter dem Einfluß hervorragender Männer seine Ausprägung in der Gesetzgebung gefunden hatte und dann diese wieder in dem wechselnden Streit der zur Herrschaft gelangenden Tyrannen mannigfachen Schwankungen unterworfen gewesen war, erhob sich als der treue Ausdruck dieses Zustandes und zugleich des wachsenden allgemeinen Interesses, das sich den Fragen über die Grundlagen des menschlichen Daseins zuwandte, die Sophistik. Ihre Vertreter sind zumeist voneinander unabhängige Wanderlehrer. Aus den jonischen Kolonien stammend, sind sie Träger der älteren geistigen Kultur dieser Gebiete und stehen sie den im griechischen Mutterland herrschenden Zuständen unabhängig von der Tradition gegenüber. Ihr Wanderleben macht sie zu Kosmopolitikern, ihr Lehrberuf gibt ihrem Denken seine intellektualistische Richtung, die, indem sie sich ausschließlich auf eine subjektive Beurteilung stützt, die Motive des eigenen Wohl oder Wehe zur Grundlage dieser Beurteilung macht[1]). So endet die Sophistik mit einer egoistischen Ethik, welche der Macht, die dem individuellen Willen zur Durchführung seiner Absichten zu Gebote steht, auch das Recht zuspricht sich durchzusetzen. Wie diese

[1]) Zur Stellung der Sophistik innerhalb der griechischen Kultur überhaupt vgl. Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik I, S. 251 ff.

Macht des Stärkeren dem Tyrannen das Recht zu unbeschränkter Herrschaft verleiht, so unterwirft sie den Bürger dem Zwang, dieser Macht zu gehorchen. Für alle aber gilt das in jeden Menschen gepflanzte Bestreben nach Glück und, wo verschiedene Interessen in Konflikt geraten, das nach eigenem Vorteil. Für den Staat als solchen bleibt als leitender Grundsatz die unbedingte Geltung des im Tyrannen verkörperten Herrscherwillens und für diesen als empfehlenswertes Motiv der möglichst große Nutzen für die einzelnen Untertanen. So regen sich in der Sophistik bereits die Gedanken der Machttheorie ebenso wie die der egoistischen, den äußeren Nutzen zum Motiv alles menschlichen Handelns erhebenden Moral. Sie haben aber in diesen Anfängen ihren sichtlichen Ausgangspunkt darin, daß sie sich hier vermöge dieser Verbindung mit der Moral die Aufgabe stellen, einen von deren Standpunkt aus zweckmäßigen Staat zu konstruieren oder, falls er sich in der Wirklichkeit schon vorfindet, wie in der aufgeklärten Tyrannis, ihn zu rechtfertigen. Der Sophist, so sehr er bereit ist, den Wünschen seiner Hörer sich anzupassen, fühlt sich daher gleichwohl berufen, diese über die Aufgaben des Staates und seiner Gesetzgebung aufzuklären, und damit stellt er sich schließlich selbst auf den Standpunkt des Gesetzgebers, der eine der Natur des Menschen angemessene Staatsordnung zu begründen sucht. Hierin regen sich bereits die Motive des Naturrechts künftiger Zeiten neben jener ihnen im Grunde widerstreitenden Auffassung von der Gesetzgebung als einer willkürlichen Schöpfung[1]).

In diesem Punkte steht nun Plato, der große Gegner der Sophistik, mit ihr auf gleichem Boden. Auch für ihn ist der einzelne Mensch der nächste Gegenstand des Interesses. Aber dieses Interesse ist ganz der Ausbildung der idealen menschlichen Persönlichkeit zugewandt, zu welcher nach ihm der Staat berufen ist. So ist der Platonische Staat, in welchem die Philosophen die Herrschaft führen, der volle Gegensatz zum sophistischen Staat, der nicht auf die Vernunft, sondern auf Gewalt und Willkür gegründet ist. In-

[1]) Die Erwähnungen in den Platonischen Dialogen sind für den Standpunkt der Kritik der vorhandenen Gesetzgebungen besonders charakteristisch. Vgl. Plato, Protagoras, 337, C. Gorgias 482 E ff.

dem jener durchaus als eine Anstalt zur Erziehung der Staatsbürger in den ihnen im Ganzen des staatlichen Lebens zugeteilten Pflichten sich darstellt, führt jedoch dies zu einer tieferen Auffassung der staatlichen Gemeinschaft selbst. Hier ist es nun die den Platonischen Idealismus in realistischem Geiste weiterbildende Lehre des Aristoteles, die, an Plato anknüpfend, dem sophistischen Gewaltstaat den gerechten, dem Wohle aller dienenden bürgerlichen Staat gegenüberstellt. So ist hier unter dem Einfluß der von Plato an die Einzelpersönlichkeit gestellten Forderungen eine weitere, an die Gemeinschaft gerichtete getreten, nach der in dieser der eigentliche Ursprung der staatlichen Rechtsordnung begründet ist.

Damit verläßt zugleich die Aristotelische Politik zum erstenmal den Standpunkt des Gesetzgebers, von dem die Sophistik wie Plato ausgegangen waren. Da auf diesem die Einzelnen mit ihren Sonderinteressen als die wesentlichen Inhalte der allgemeinen Rechtsordnung galten, so lag es in der Tat nahe genug anzunehmen, diese sei auch von einem einzelnen Gesetzgeber geschaffen worden. Ist doch diese durch die mythische oder historische Überlieferung anscheinend gestützte Annahme außerdem diejenige, die zuerst dazu geführt hat, Staat und Recht überhaupt als gewordene, nicht als gegebene Dinge zu denken. Diese Lage ändert sich erst, sobald man die Entstehung einer geordneten Gemeinschaft mit Aristoteles in sie selber verlegt. Dann drängt sich unaufhaltsam eine Analogie mit den zusammengesetzten Gebilden der Natur hervor, die der Mensch nicht erzeugen, sondern denen er nur beurteilend und äußerstenfalls lobend oder tadelnd, wenn er sie nach ihrer Beziehung zum Menschen mißt, gegenübertreten kann. Aristoteles entwirft kein Staatsideal, wie Plato, er fühlt sich nicht selbst zur Gesetzgebung, wohl aber zur Beurteilung der vorhandenen Gesetze berufen. Diese sind zwar aller Orten unter dem Einfluß einzelner Gesetzgeber, sie sind aber überall zugleich aus bereits vorhandenen natürlichen Gemeinschaftsformen, der Familie, der Dorfschaft, entstanden. Darum gibt es nach ihm keine Staatsformen von absoluter, sondern nur solche von relativer, der besonderen Stufe der Kultur angemessener Geltung. Von diesem Standpunkt kritischer Betrachtung aus läßt sich darum nur von guten, d. h. den vorhandenen Zuständen angepaßten, und

von schlechten, durch irgendwelche, nach der Ansicht des Philosophen hauptsächlich aus der Gewaltherrschaft Einzelner hervorgegangenen Abweichungen von den entstandenen Verfassungen reden, von einem besten Staat aber höchstens in dem relativen Sinne, in welchem innerhalb der normalen Entwicklung die Herrschaft des mittleren Bürgerstandes die beste Gewähr für einen das Glück des Ganzen wie der Einzelnen fördernden Zustand bietet[1]).

### b. Göttliches und weltliches Recht.

Ein neues tief in die kommenden Zeiten hereinreichendes Moment tritt mit dem Christentum in die Geschichte ein. In der Kirche bietet sich der Anschauung der christlichen Denker zum ersten Mal eine dem Staat analoge Organisation dar, die nicht durch einen einzelnen Gesetzgeber, vor allem nicht durch einen menschlichen geschaffen sei, und die darum von den Angehörigen dieser Kirche auf Gott selbst zurückgeführt wird. So erscheint sie als eine durch Christus vermittelte göttliche Schöpfung, die als solche unwandelbar, den veränderlichen und vergänglichen weltlichen Staaten gegenübersteht. Gerade durch diesen Gegensatz und die doch gleichzeitig sich aufdrängende Verwandtschaft mit dem irdischen Staate wirkt sie aber mit innerer Notwendigkeit auch auf die Auffassung des letzteren zurück, und diese Rückwirkung gestaltet sich, jener doppelten Wirkung entsprechend, ebenfalls wieder in zwei entgegengesetzten Richtungen. Auf der einen Seite prägt sich scharf in den Vorstellungen über die Gründung der Staaten der Gegensatz zwischen göttlichem und weltlichem Staate aus; auf der andern wirkt jedoch die Verwandtschaft beider ausgleichend auf den weltlichen Staat zurück. Im ersteren Sinne tritt an die Stelle der aus dem Altertum überkommenen Vorstellung von der selbständigen, rein aus der Einsicht eines menschlichen Gesetzgebers stammenden Gesellschaftsordnung die andere eines dem himmlischen Staate untergeordneten, von diesem aber der Leitung der äußeren Angelegenheiten des irdischen Lebens bestimmten weltlichen Staates, der außerdem durch seine physische Macht der Kirche als Werkzeug zu dienen habe. Mit dieser Vorstellung der Unterordnung ver-

[1]) Vgl. oben Bd. 8, S. 305 ff.

bindet sich dann angesichts der Vielheit wechselnder Staatsverfassungen die Tendenz, vor allem in diesem Moment den Unterschied des dauernden Gottesstaates und des vergänglichen menschlichen Staates zu sehen. Jener entzieht sich jeder menschlichen Weisheit, diesen sucht man auf die geläufigen Motive menschlichen Handelns zurückzuführen. Doch es kann nicht ausbleiben, daß jener Nimbus, der die Kirche als eine göttliche Einsetzung umgibt, auch noch in dem andern Sinne auf die Auffassung des Staates herüberwirkt, daß dieser wenigstens indirekt an dem Eindruck der Heiligkeit und Unantastbarkeit des kirchlichen Staates teilnimmt, wie dies treffend das in der Scholastik aufgekommene Gleichnis von dem Verhältnis der Sonne zu dem von ihr sein Licht leihenden Monde zum Ausdruck bringt. Diese beiden Anschauungen, so nahe sie sich in ihrem Ursprung liegen, führen nun in ihren Folgerungen über die Entstehung der politischen Gesellschaft zu einem tiefgreifenden Gegensatz. Indem es der ersteren vor allem darauf ankommt, den Staat als Menschenwerk erscheinen zu lassen, findet in sie ein Gesichtspunkt seinen Eingang, der schon in der antiken Sophistik anklingt, jetzt aber, wo die Einflüsse des indessen zur Ausbildung gelangten römischen Rechts herüberwirken, immer deutlicher sich ausprägt: es ist der der Übertragung der im Staate geltenden gesetzlichen Ordnungen auf die Entstehung des Staates. Ihr kommt außerdem das Motiv eines durch die Einsetzung der Kirche vermittelten Bundes der Gottheit mit der heilsbedürftigen Menschheit zu Hilfe, dem sich die Vorstellung eines Vertrags unterschiebt. Vor allem wird daher für die Entstehung des weltlichen Staates der Begriff des Vertrags über persönliche Leistungen und Gegenleistungen zur Grundlage der zur Vorherrschaft gelangenden Theorien. Immerhin macht auch jene zweite Wirkung, die nicht unter dem Gesichtspunkt des Kontrastes, sondern unter dem eines alles Irdische mitumfassenden göttlichen Schöpfungsgedankens den Staat dem kirchlichen System einordnet, ihre Rechte geltend. Es ist die spätere, und sie steht schon an der Schwelle einer neuen Zeit, wo sie gerade durch ihren Gegensatz zur Vertragstheorie sich zu größerer Macht auch innerhalb der religiös gestimmten Kreise erhebt. Sie findet ihren Ausdruck in der Lehre von dem von Gott eingesetzten Staat, von der Pflicht des Gehorsams

gegen die Obrigkeit, die im Anschlusse an das Evangelium besonders von der protestantischen Theologie gepredigt wird, endlich in der namentlich vom 15. Jahrhundert an, wo Nikolaus von Cues ihr Verkünder ist, allmählich sich ausbreitenden und später in den verschiedenen mystischen Richtungen vertretenen sogenannten »organischen Staatstheorie«. Von da aus reichen endlich, mit wechselndem Glück einander bekämpfend, als ausgeprägte Gegensätze der in der Vertragstheorie kulminierende individualistische und der in der organischen Auffassung niedergelegte kollektivistische Staatsgedanke bis zur Gegenwart herab.

## 2. Das alte Naturrecht.

### a. Altes und neues Naturrecht.

Was allen diesen Anschauungen ihr gemeinsames Gepräge gibt, ist nun aber der von der Renaissance an die Wissenschaft beherrschende Geist der Selbstherrlichkeit des Individuums, der nicht mehr, wie es in dem der äußeren Autorität sich willig unterordnenden kirchlichen System geschehen war, in der objektiven Ordnung der Dinge und der sie bestimmenden religiösen Anschauung die letzte Quelle der Erkenntnis erblickte, sondern in dem eigenen Intellekt, der aus sich selbst die Richtlinien für die Beurteilung der Welt wie des menschlichen Daseins zu gewinnen suchte. Es ist darum nicht mehr die gegebene Welt, der das Subjekt sich unterordnet, sondern umgekehrt das subjektive Denken, das diese Welt seinen eigenen Gesetzen zu unterwerfen strebt. So ist es das unbeschränkte Selbstbewußtsein des Renaissancemenschen, das, gegenüber den höchsten Problemen der Wissenschaft wie gelegentlich in den kleinsten Äußerlichkeiten des täglichen Lebens hervortretend, die neue Zeit beherrscht. In der Wissenschaft erzeugt es bald einen Rationalismus, der die strengen Regeln des logischen Denkens auf die Objekte dieses Denkens rücksichtslos überträgt, bald setzt es ein von der eigenen Phantasie willkürlich geschaffenes, wenn auch mannigfach noch von überlieferten Glaubensvorstellungen getragenes Weltbild an die Stelle der Wirklichkeit. In der ersten dieser Richtungen bewegen sich die *individualistischen* Staatstheorien, die in den

Bedürfnissen und Trieben des Menschen die Quellen der äußeren Rechtsordnung sehen. Die zweite gibt, zum Teil angeregt durch den Platonischen Stadtstaat, den kollektivistischen Anschauungen ihren Ursprung. Der Geist jenes Individualismus, der vornehmlich die Anfänge der neueren Naturwissenschaft bestimmte, brachte es mit sich, daß zunächst die erste dieser Richtungen, die rationalistische und individualistische, die unbedingte Vorherrschaft in dem europäischen Denken gewann. Die Rechtstheorien, die aus diesem Geiste heraus entstanden, pflegt man daher als die des »Naturrechts« zu bezeichnen und ihnen die der zweiten Richtung als die »organischen«, in ihren späteren Formen, je nachdem sie auf die unmittelbare historische Wirklichkeit zurückgehen oder auf die Betrachtung dieser Wirklichkeit eine universelle dialektische Methode anwenden, als die »historischen« und die »dialektischen« gegenüberzustellen. Geht man auf den Grund der Motive zurück, von denen die Anschauungen der sogenannten historischen Schulen getragen sind, und abstrahiert man von der in den zuerst zur Herrschaft gelangten individualistischen Lehren gebrauchten Bedeutung des Wortes Natur als der Summe der natürlichen geistigen Anlagen und Bedürfnisse des einzelnen Menschen, so kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Theorien der zweiten Art dem allgemeinen Begriff des Naturrechts untergeordnet werden können, nur daß hier an die Stelle der Natur des einzelnen Menschen die Natur der Gemeinschaft getreten ist. So groß inhaltlich auch die Wendung ist, die sich dabei vollzog, indem auch in diesem Fall statt der Interessen des Individuums die der Rechtsgemeinschaft in den Vordergrund traten und indem der Ursprung des Rechts unter den Gesichtspunkt einer aus dem Geist der Gesamtheit geborenen Schöpfung rückte, blieb der Gedanke maßgebend, daß auch diese Schöpfung schließlich ein Werk der menschlichen Vernunft sei, nur daß diese Vernunft selbst zugleich als ein geschichtlich Gewordenes betrachtet wurde. Die weiteren Unterschiede, die die Verschiebung des Subjektes, das als Rechtsschöpfer gedacht ist, von dem einzelnen Menschen auf eine historisch entstandene Gesamtheit mit sich führte, ändern nichts an jenem Grundgedanken. Im Hinblick hierauf können wir daher diese beiden von der Renaissance an bis auf die

neueste Zeit vorzugsweise die Wissenschaft beherrschenden Anschauungen, die in ihrer strengeren Ausbildung einander gefolgt sind, als die des alten und des neuen Naturrechts bezeichnen. Daß dabei nicht von einem Nacheinander überhaupt die Rede sein kann, sondern daß für beide zugleich ein Nebeneinander besteht, ergibt sich übrigens nach dem oben Bemerkten von selbst. Nicht nur Anfänge oder mindestens Keime des neuen Naturrechts reichen in die an Spekulationen über Staat und Recht besonders fruchtbare Renaissance in den sogenannten »organischen Staatsauffassungen« zurück, wo die Analogie mit der Kirche ihre Wirkungen ausübt, sondern vor allem reicht auch das alte Naturrecht weit in die strengere wissenschaftliche Entwicklung des neuen hinein. Soll man den Zeitpunkt näher bezeichnen, von dem an dieses seine Bedeutung für das moderne europäische Denken gewinnt, so wird auf der Seite der politischen Geschichte das Zeitalter der französischen Revolution, auf Seite der von Kant an den allgemeinen Gang des neueren Denkens hauptsächlich kennzeichnenden deutschen Wissenschaft die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes als die Grenze anzusehen sein, wo es beginnt. Bei beiden geschieht dies gleicherweise in dem Sinne, daß die Ausgangspunkte der neuen zugleich Schluß- und als solche äußerste Kulminationspunkte der alten Gedankenentwicklung sind. Die französische Revolution, die den alten Staat durch die Ideen der neuen Zeit vernichtet, macht die Bahn frei zu neuen Staats- und Gemeinschaftsidealen, in die dann die Ideen der Revolution selbst nur beschränkten Eingang finden. Die deutsche Philosophie bringt diesen Übergang noch drastischer zum Ausdruck. Es ist nicht bloß ein einzelner Denker, sondern ein einzelnes Werk, das fast in jähem Übergang diesen Weg von dem auf das äußerste gesteigerten individualistischen Grundgedanken des alten zu dem kollektivistischen des neuen Naturrechts vollzieht. Dieses Werk ist Fichtes »Grundlage des Naturrechts«.

### b. Die beiden Richtungen des alten Naturrechts. Grotius und Hobbes.

Das Werk des Hugo Grotius »Jus belli ac pacis« (1625) gilt bekanntlich als die Grundlage für die gesamte Entwicklung des

Naturrechts. Doch ist dies kaum in dem Sinne zutreffend, in dem das Wort meist verstanden wird. Vielmehr reichen die einzelnen Gedanken, aus denen dieser Mann sein System aufbaut, in die Vergangenheit zurück. Insbesondere ist es die Scholastik, die zu dieser wichtigen Schöpfung der Renaissancephilosophie die Anregung geboten hat, und auch hier ist es jenes Verhältnis der beiden großen politischen Organisationen Kirche und Staat, von dem die neuere Spekulation ausging. Nachdem in der kirchlichen Philosophie die Anschauung zur Herrschaft gelangt war, daß der Staat die der Kirche untergeordnete der beiden großen Gemeinschaften sei, weil sie von Gott gestiftet, jener aber vom Menschen selbst nach seinen weltlichen Bedürfnissen eingerichtet sei, war damit eine Scheidewand gezogen zwischen dem in der heiligen Schrift und der kirchlichen Autorität begründeten Jus divinum und dem aus dem Staatsvertrag hervorgegangenen Jus profanum, in das die göttliche Rechtssatzung von Anfang an nur insofern eingreife, als das weltliche Recht durch die zehn Gebote seine Sanktion in dem göttlichen Rechte finde. Im übrigen aber war dem philosophischen Denken volle Freiheit gelassen, sich über den Ursprung der bürgerlichen Ordnung Rechenschaft zu geben. Hier war es dann jene logische Deduktion aus den vorausgesetzten Prämissen, die den Vorstellungen über die Entstehung des Rechts ihre Richtung gab. Die »recta ratio«, die überall, wo sich das scholastische Denken unabhängig von religiösen Forderungen bewegen konnte, dieses Denken beherrschte, fand so auch in den geläufigen Spekulationen über Wesen und Ursprung des Rechts seinen Ausdruck. In dieser Begründung durch die recta ratio ist die Scholastik die Lehrmeisterin des gesamten neueren »Rationalismus« geworden. In der Scholastik hat diese die eigene Vernunft zur Quelle aller Erkenntnis erhebende Richtung wieder in jenem Verhältnis des Gegensatzes ihre Grundlage, das in den Ausgängen des mittelalterlichen Denkens dem weltlichen Leben selbst und damit dem Denken über die es beherrschenden Gesetze freien Raum schafft[1]). Nicht darin, daß er den

[1]) Vgl. über die »analytisch-exegetische und die synthetische (deduktive) Methode« von Grotius: Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, Bd. 1, S. 241 ff.

Gedanken über den Ursprung des Rechts ganz auf die logischen Folgerungen aus der einmal gemachten Voraussetzung gründet, besteht daher die Bedeutung des Grotius, hierin folgt er der von der Scholastik überkommenen Methode. Aber was ihm seine Stellung in der Entwicklung der neueren Rechtstheorie gibt, das ist jene Selbstherrlichkeit des Denkens der Renaissance, das ganz auf die eigene Vernunft sein System gründet, unbehindert von der anderwärts diese begrenzenden, überall noch in seine Voraussetzungen wie Folgerungen hereinreichenden Idee des Glaubensgehorsams, die ja auch in den mannigfachen Reservationen ihre Spuren zurückgelassen hat, die uns in den Werken eines Descartes und Gassendi begegnen.

Hierin steht Grotius mit Francis Bacon völlig auf gleichem Boden. Was dieser für die gesamte Wissenschaft der Zeit unternimmt, das will jener für die Erkenntnis des Rechts leisten. Ganz auf sich selbst gestellt, unbekümmert um äußere Autorität, soll die Vernunft ihre Aufgabe vollbringen. Freilich sind es dann wesentlich abweichende Grundlagen, von denen diese beiden in diesem Unabhängigkeitsdrang den Charakter der streng intellektualistischen Renaissancephilosophie am treuesten repräsentierenden Schriftsteller ausgehen. Bei Bacon ist es der volle Umfang des »Globus intellectualis«, unter vorsichtiger Beseitigung der Theologie, den er in ein Ganzes zusammenfaßt, und für den er eine gemeinsame Methode zu gewinnen sucht. Damit ist ihm von selbst angesichts der Fülle verschiedener Erscheinungen, über die sich diese Aufgabe erstreckt, der induktive Weg vorgezeichnet, der ohnehin von frühe an, in der vorangegangenen nominalistischen Scholastik ebenso wie späterhin ein Charakterzug des englischen Denkens gewesen ist. Grotius' Aufgabe ist nicht an sich eine beschränktere; erstreckt sie sich doch, über den Titel des Werkes hinausgehend, eigentlich auf die menschliche Gesellschaft überhaupt, wobei nur das Recht als der Mittelpunkt, der dieses Ganze zu einer großen Einheit verbindet, herausgegriffen wird. Doch eben diese Einheit ist es zugleich, die wiederum jenes Ganze aus einem einzigen Prinzip begreifbar machen soll, so daß hier die deduktive Methode ohne weiteres nahegelegt wird.

Darum steht Grotius innerlich der Scholastik viel näher als Bacon. Auch bei diesem fehlt ihr Einfluß keineswegs. Doch er ist mehr ein äußerlicher: er kommt in seinem System der Wissenschaften, gemäß der alten Vorliebe der Scholastik für die dualistische Gliederung der Begriffe, in dem schematischen Aufbau der Stufen der Induktion und sonst noch in vielem Einzelnen zum Vorschein. Aber bei Grotius stimmt das ganze System darin mit der scholastischen Methode der »recta ratio« völlig überein, daß er, von einer einzigen allgemeinen Voraussetzung ausgehend, auf rein logischem Wege die einzelnen Tatsachen abzuleiten sucht. Nur die Voraussetzung hat sich einigermaßen verschoben. Statt der menschlichen Bedürftigkeit, von der zumeist die Scholastik, zum Teil wohl bestimmt durch den Kontrast zu der durch die Kirche vermittelten höchsten Glückseligkeit, ausgeht, macht er eine positive, der strebenden und tätigen Seite der Menschennatur zugehörende Eigenschaft zur Grundlage seiner Deduktionen: die Geselligkeit. Geht Grotius in dieser Voraussetzung von der christlichen Scholastik auf ihr weltliches Oberhaupt, den Aristoteles, zurück, so bietet sich ihm anderseits ein anscheinend ungleich gesicherteres Material, als es der rationalistischen Scholastik zu Gebote stand: es ist — darin liegt wohl ein nicht unerhebliches Motiv für die Wirkung auf seine Zeit — das römische Recht, das sich ihm als das allgemeingültige Recht überhaupt unterschiebt; und hier begegnet sich nun außerdem seine Methode streng rationaler Deduktion der Begriffe mit der Rolle, die schon in der römischen Jurisprudenz die ratio als Ausdruck für die Motive der richterlichen Entscheidung gespielt hatte. Mußte doch nun vor allem dem ohnehin im einzelnen deduktiv gerichteten Geist der Juristen diese rationalistische Theorie um so einleuchtender erscheinen, je mehr schon die Tatsachen, die aus ihr abgeleitet wurden, durchaus nach rationalen Gesichtspunkten geordnet waren. Freilich war in dieser Theorie die oberste Prämisse nicht weiter deduziert, sondern lediglich als eine selbstverständliche angenommen. Selbstverständlich war sie aber keineswegs, sondern, wenn man auch nicht mehr auf die Bedürftigkeit zurückgehen wollte, wie dies bald darauf von Samuel Pufendorf geschah, so konnten doch auch noch andere

psychologische Ausgangspunkte gewählt werden, und unter ihnen lag hier, im Hinblick auf das besonders für die sozialen Affekte anerkannte Kontrastprinzip ohne Frage die Übertragung dieses Prinzips von den Affekten selbst auf ihre Anwendung bei der Interpretation menschlicher Handlungen am nächsten. Hatte Aristoteles den Begriff der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Trieben zur Ableitung seiner ethischen Tugenden verwendet und dann in seiner Lehre vom Gegensatz der Staatsformen auf die Politik übertragen, so lag einer Denkweise, die von dem Streben beseelt war, wo möglich alles aus einer einheitlichen Voraussetzung zu deduzieren, nach dem Geiste des Zeitalters der Versuch nahe, nicht sowohl in der Harmonie der Gegensätze als in ihrer deutlichen Ausprägung den Triumph ihres Scharfsinns zu erblicken. Dazu kam, daß der Geselligkeitstrieb, wie ihn Hugo Grotius im Anschlusse an die Lehre vom »Zoon politikon« des Aristoteles angenommen hatte, weder einer Denkweise, die überall nach logischer Begründung verlangte, noch dem starken Selbstgefühl des Individuums genügte, in welchem in einzelnen Denkern etwas von dem leidenschaftlichen Drang der Gewaltmenschen der Renaissance zur eigenen Machtbetätigung fortlebte. Wie konnte sich aber die Selbständigkeit des Individuums entschiedener geltend machen, als indem man der Soziabilität des Grotius, die den Menschen zum Menschen führt, die Selbstsucht, die den Menschen vom Menschen trennt, gegenüberstellte? Und ist nicht, wenn man beide gegeneinander abwägt, diese die ursprünglichere Leidenschaft? Nimmt man dazu die anscheinend so naheliegende Erwägung, daß die Existenz der Einzelnen als die notwendige Vorbedingung der Gesellschaft, aber nicht, oder wenigsten nicht für ein von der wirklichen Entstehung der Dinge abstrahierendes logisches Denken, die Gesellschaft früher als der Einzelne gedacht werden kann, so winkte hier dem logischen Scharfsinn ein hohes Ziel: es bestand darin, eben das, was der Geselligkeitstrieb als gegeben und darum unerklärbar voraussetzte, aus seinen weiter zurückliegenden Ursachen abzuleiten. Hier erschien jedoch die Selbstsucht als das wirklich Ursprüngliche und keiner Erklärung Bedürftige. Die Geselligkeit aus ihrem Gegenteil, den Staat aus den Eigenschaften des isolierten Menschen zu erklären, das war daher auf

der einen Seite der volle Gegensatz zur Soziabilitätstheorie, auf der andern konnte es als eine Weiterführung dieser gelten. Die Grundlage für die Erklärung einer Fortbildung des isolierten zum geselligen Zustand gab dann wieder von selbst das alte, in der Scholastik innerhalb der rationalistischen Denkweise herrschend gewesene und auch in der späteren Zeit nie ganz verschwundene Motiv der Bedürftigkeit. Diese, die Not des Daseins ist es, die den durch seine Selbstsucht isolierten Menschen gezwungen hat, zum geselligen Menschen zu werden, indem sie die Einzelnen veranlaßte, sich durch Vertrag zu einigen. Es ist das System des Thomas Hobbes, in welchem diese Richtung ihren konsequentesten Ausdruck gefunden hat. Es stellt, wenn man auf die Grundmotive zurückgeht, dem Mutualismus des holländischen Gelehrten den Egoismus gegenüber[1]).

Natürlich sind es nicht bloß logische Motive, sondern nicht zum wenigsten persönliche und geschichtliche Bedingungen, die die Ausprägung dieser entgegengesetzten Richtungen des Naturrechts bestimmt haben. Gemeinsam ist ihnen beiden die Beziehung zu den Wirren der Zeit, die dort durch die kontinentalen Kriege, hier durch die englische Revolution die Rechtszustände erschütterten und die

[1]) Seit Auguste Comte pflegt man die dem Egoismus gegenüberstehende ethische Anschauung als »Altruismus« zu bezeichnen. Hierbei hat man aber lediglich die individuellen seelischen Motive im Auge. Reflektiert man auf die das gesellschaftliche Leben bestimmenden Kräfte, so gewinnt das Wort Egoismus eine modifizierte Bedeutung, bei der es einen andern Gegensatzbegriff fordert, der in dem Wort »Mutualismus« seinen entsprechenden Ausdruck findet. In dieser Anwendung auf die Gesellschaft liegt der Schwerpunkt der egoistischen Denkweise auf der Negation der bei dem bloß individuellen Egoismus möglicherweise daneben bestehenden Anerkennung selbständiger sozialer Zwecke, während der soziale Egoismus diese ausschließt, sofern sie nicht in dem Egoismus selbst ihren letzten Ursprung haben, während der Mutualismus umgekehrt in dem auf einer Gleichberechtigung der individuellen Interessen beruhenden Grundsatz des Handelns seinen Ursprung hat. Man kann daher wohl individuellen Egoismus und Altruismus auf der einen und sozialen Egoismus und Mutualismus auf der andern Seite als die zwei charakteristisch verschiedenen Gegensatzpaare einander gegenüberstellen. Doch ist zu bemerken, daß in der modernen ethischen Terminologie diese Unterscheidung in der Regel nicht gemacht wird, wodurch dann bei jedem dieser Gegensatzbegriffe zwei Bedeutungen zusammenfließen, was, wie mir scheint, nicht wünschenswert ist, da es sich hier immerhin um wichtige Nuancen der Begriffe handelt.

Sehnsucht nach einem sie beseitigenden dauernden Frieden erweckten; gemeinsam ist ihnen aber auch der Gegensatz gegen den Papismus, sowie die relative Freiheit, deren sich das politische Denken in den protestantischen Ländern erfreute. Außerdem ist es auch hier die persönliche Friedfertigkeit und die mit ihr verbundene konservativere Gesinnung, die den holländischen Gelehrten auszeichnet, gegenüber dem radikalen englischen Philosophen, der in seinen Theorien ebenso kühn, wie persönlich nach seinem eigenen Bekenntnis furchtsam gewesen ist. Dieses Bekenntnis ist nebenbei charakteristisch für die kriegerische Zeit, in der diese Theorien erwuchsen, deren letztes Ziel der Friede im Staat und, wie der Titel des Grotiusschen Werkes es andeutet, vor allem auch der Friede zwischen den Völkern ist. Mit jenen durch Umgebung und Anlage bedingten Unterschieden hängt es ferner zusammen, daß Grotius ungleich mehr in den Spuren der Scholastik wandelt, aus denen erst Hobbes ganz herausgetreten ist, um die große mathematisch-naturwissenschaftliche Strömung des neuen Jahrhunderts in sich aufzunehmen und auf die Verhältnisse von Gesellschaft und Staat anzuwenden. Von dieser Strömung getragen, überwindet er ganz den Geist der Autorität, der noch stark in dem holländischen Gelehrten nachwirkt. So sind beide Männer in ihrem Denken durchaus individualistisch gerichtet, aber erst Hobbes führt diesen Individualismus zu einem rücksichtslosen Egoismus und die logische Methode zu einem strengen Rationalismus weiter, der ganz auf der Voraussetzung der Selbstbehauptung des Einzelnen und dem mit dieser egoistischen Selbstbehauptung gegebenen Kampf aller mit allen aufgebaut ist. Das ist die berühmte Theorie des Kampfes ums Dasein, die nicht erst mit Darwin in die Welt gekommen ist, sondern, wenn man von älteren unbestimmteren Anklängen absieht, in Hobbes ihren ersten Vertreter hat. Gilt sie ihm doch nicht bloß für den Menschen, sondern auch für die Tiere, auf die sie Darwin anwandte, wie dies das epigrammatische Wort von Hobbes »Homo homini lupus« ausspricht. Freilich ruht diese Theorie außerdem auf der bereits in die Anfänge des Menschengeschlechts zurückverlegten »recta ratio«, die jeden Einzelnen unabhängig von den andern zu der Einsicht gelangen läßt, daß dieser Kriegszustand verderblich für alle und daher

im Widerstreit mit dem natürlichen Egoismus sei. So bilden die natürliche Selbstsucht und die auf logische Reflexion gegründete Wahl des Nützlichsten die beiden Grundlagen, auf denen die Lehre vom Staatsvertrag in der ihr von Hobbes gegebenen eigenartigen Fassung beruht. Eigenartig und eine echte Schöpfung dieses auf das äußerste gesteigerten Rationalismus ist diese Lehre bei Hobbes in doppelter Beziehung: erstens zerlegt er den Begriff in zwei Bestandteile, in einen Gesellschaftsvertrag, in welchem sich die Einzelnen zur Gesellschaft vereinigt, und in einen Unterwerfungsvertrag, in welchem sie sich eine Regierung gesetzt haben; und zweitens betrachtet er weder diese Scheidung noch den Vertrag überhaupt als ein historisches Geschehen, wie dies von seiten der früheren und zumeist auch noch der späteren Vertreter dieser Lehre geschah. Vielmehr bilden, wie er ausdrücklich hervorhebt, Vereinigung und Unterwerfung tatsächlich eine einzige gleichzeitige Handlung, aber diese muß logisch in zwei Akte zerlegt werden; und ebenso braucht der Vertrag nicht ausdrücklich geschlossen zu werden, sondern dies kann auch stillschweigend geschehen. Da nun offenbar ein stillschweigender Vertrag überhaupt kein eigentlicher Vertrag ist, wenn man den Begriff in seinem im bürgerlichen Leben ausgebildeten Sinne nimmt, so liegt darin deutlich, daß es sich auch hier wieder nicht irgendwie um die Nachweisung oder auch nur die Annahme tatsächlicher Vorgänge, sondern lediglich um eine logische Analyse handelt, bei der die Ausdrücke für die in ihrem Resultat analogen Erscheinungen des bürgerlichen Rechts als Zeichen für die entsprechenden logischen Begriffe benutzt werden. Wenn Hobbes alles exakte Denken ein Rechnen mit Begriffen genannt hat, so ist in der Tat diese Erklärung der Entstehung von Staat und Recht zwar keine mathematische, aber sie ist offenbar eine rein logische, von der Wirklichkeit der Dinge abstrahierende Zerlegung der komplexen Begriffe selbst in ihre Faktoren, die ohne weiteres als ihre Ursachen gedacht werden. Das ist der Rationalismus auf seinem Höhepunkt, der die eigentliche Kausalität der Erscheinungen beiseite läßt und ihr die logische Gliederung der Begriffe unterschiebt. Auch hier gilt das Spinozistische »causa sive ratio«, bei der der Schwerpunkt dieses Doppelbegriffs ganz auf die ratio fällt.

Gegenüber dieser streng logischen Methode treten für die weitere Entwicklung jene die politische Stellung bestimmenden Motive, die in der Persönlichkeit und in den Zeitbedingungen ihre Quellen haben, in den Hintergrund. Obgleich auch sie insofern mit dem extremen Rationalismus dieses Verteidigers der absoluten Monarchie zusammenhängen, als es ganz in der Konsequenz seines individualistischen Denkens liegt, wenn er in dem Streit der Einzelwillen fortan die größte Gefahr für die Sicherheit sieht und ihm daher die unumschränkte Herrschaft eines einzigen Willens als der sicherste Schutz gegen diese Gefahr erscheint. Diesen einheitlichen Willen kann er aber von seinem Standpunkte aus unmöglich anders als in einer einzigen Persönlichkeit verkörpert denken. Hier offenbart sich dann freilich zugleich bei diesem scharfsinnigsten Politiker seiner Zeit der unüberbrückbare Zwiespalt, in den dieser Individualismus mit sich selber gerät, sobald er mit seinem Prinzip nach allen Seiten Ernst machen will. Steht doch dieser Forderung der unumschränkten Herrschaft des Einzelwillens im Staate die andere gegenüber, nach welcher der Staat aus der Summe der Willen der sämtlichen Staatsbürger hervorgegangen sei, deren jeder die Macht seines eigenen Willens vertragsmäßig einem einzigen Herrscherwillen übertragen habe. Die von Hobbes zu Hilfe genommene »Heiligkeit« dieses Vertrags bildet vollends in dem Munde eines Mannes, der die Religion selbst rücksichtslos in den Dienst des Staates stellt, des »Leviathan«, wie er ihn wegen dieser alles bezwingenden Macht in kecker Selbstironie nennt, nur ein dürftiges Auskunftsmittel zur Lösung dieses Widerspruchs, um so mehr, da ja das unumschränkte Recht jedes Einzelnen über sein Tun und Lassen das ursprünglichere, und da der Staatsvertrag nach Hobbes' eigenem Eingeständnis eigentlich nur eine zum Zweck der Deduktion des Staates erforderliche Fiktion ist. Hier hatte daher schon mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor Johann Althaus in seiner »Politica« (1600) aus diesem gleichen Rechte aller die notwendige Konsequenz gezogen, daß das Volk der eigentliche Souverän sei. Aber das Werk des deutschen Gelehrten geriet schnell in Vergessenheit, während die Schriften des englischen Philosophen durch ihren Freimut die öffentliche Aufmerksamkeit fesselten und durch ihre logische Folge-

richtigkeit die Gunst der Juristen gewannen, daher sie in der weitern Entwicklung des Naturrechts einen um so größeren Einfluß ausübten, als in der gleichzeitigen Moralphilosophie die auf den Egoismus gegründete Theorie vorherrschte. Sie bot eine vollkommene Parallele zu Hobbes' Ethik, da in beiden Fällen intellektuelle Motive zu Hilfe genommen wurden, um die unerwünschten Konsequenzen der aus dem grundlegenden Begriff gezogenen Folgerungen zu vermeiden. So wurde bei Hobbes die Volkssouveränität, die die eigentliche Grundlage seiner Staatstheorie bildet, durch den Gesichtspunkt der Übertragung ganz so beiseite geschoben, wie dies bei ihm und dem gesamten späteren Utilitarismus durch die Verbindung mit einem aus dem Egoismus selbst entspringenden vernünftigen Altruismus geschah. Dieser egoistische Utilitarismus hat dann in der weiteren Entwicklung des alten Naturrechts in der folgenden Zeit gegenüber Grotius den überragenden Einfluß gewonnen. So vor allem bei Juristen, vollends wenn sie, wie Pufendorf, einem Kosmopolitismus huldigten, der sie der Rücksicht auf territoriale Verhältnisse und geschichtliche Überlieferung enthob. Leibniz dagegen ist in seinen an sich bedeutsamen staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Schriften nur zu geringem Einflusse gelangt. Als sich ihm später die Aufmerksamkeit zuwandte, hatten in Philosophie und Rechtswissenschaft bereits andere Götter die Herrschaft angetreten. Im ganzen aber endete dieses erste Stadium mit einem Eklektizismus, der den Mutualismus des Hugo Grotius mit dem Egoismus des Thomas Hobbes vereinigte[1]).

c. Das Prinzip der Volkssouveränität.

Indem Thomas Hobbes die streng logische Richtung des Naturrechts in der Ableitung von Recht und Staat aus einer jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit liegenden Fiktion zu Ende führt und damit den Gesellschaftsvertrag in eine rein logische Konstruktion umwandelt, tritt ein neues Moment in die naturrechtliche Theorie

[1]) Hobbes, Leviathan, 1651, I, S. 15. De cive, 1642, dazu das Jugendwerk Elements of Law, 1650, herausgegeben von Ferdinand Tönnies, 1888. Pufendorf, de jure naturae et gentium 1672. Leibniz, Codex juris gentium, Op. ed. Dutens, Tom. IV.

ein. Es besteht darin, daß sich der Absolutismus, auf den seine praktische Tendenz abzielt, mit der von frühe an latent dem Naturrecht zugrunde liegenden Voraussetzung des übereinstimmenden Willens aller verbindet. Diese Voraussetzung führt aber zu einem Widerspruch von Theorie und Praxis, der nach einer Ausgleichung verlangt. Sie kommt dadurch zustande, daß die Theorie die Folgerungen aus der ursprünglichen Freiheit aller durch die Forderung der Unverletzbarkeit des Gesellschaftsvertrags beseitigt, eine Forderung, die freilich infolge der fiktiven Natur jenes Vertrags selbst zur Fiktion wird. Gleichwohl ist diese Begründung auf den gemeinsamen Willen diejenige Seite dieser Theorie, die über das im übrigen innerhalb der überlieferten Staatsauffassung sich bewegende alte Naturrecht bereits hinausgeht, und in der sich der Geist der Renaissance in seinem Widerstreit gegen die Legitimitätstradition offenbart. Aber indem sich der hieraus entspringende Gedanke der Volkssouveränität auf den Ursprung von Staat und Recht zurückzieht, verwandelt er sich tatsächlich in ein bloßes logisches Hilfsmittel, das für die staatliche Ordnung praktisch keine Bedeutung hat. Hier kreuzt sich daher unabweislich diese Auffassung mit einer andern, die vielmehr diesen Grundsatz des übereinstimmenden Willens aller zu einem dauernden und tatsächlich geltenden zu machen sucht und ihn den bestehenden Zuständen als eine politische Forderung entgegenhält. Der Vertrag wird in diesen Richtungen der sogenannten »Monarchomachen« zu einem relativ gleichgültigen Bestandteil. Nicht daß man sich die öffentliche Gewalt durch ihn entstanden denkt, sondern daß diese auf das dauernde gleiche Recht aller gegründet ist, erscheint als die Hauptsache. Zugleich ist es bezeichnend, daß es zunächst religiöse Motive sind, wie sie besonders in dem englischen Independententum hervortraten, die diese bedeutsame Wendung des Naturrechts bestimmen. An die Stelle der Unabänderlichkeit der durch den Vertrag aller mit allen gesetzten Ordnung tritt die Rechtfertigung der Absetzung des Monarchen, falls er seinerseits den mit dem Volke geschlossenen Vertrag bricht. Allmählich konsolidiert sich dann diese Richtung in der Ausbildung einer konstitutionellen Theorie, die die Verfassung mit Bürgschaften umgibt, welche der Gewalt der Regierung

strenge Grenzen setzen und den wichtigsten und bleibendsten Teil der politischen Verfassung dauernd in die Hände des Volkes legen. Das ist der Schritt, den die von Locke zuerst aufgestellte Theorie der Teilung der Gewalten getan hat. Die Vertragstheorie ist damit nicht geschwunden, ja sie ist, entsprechend dem im Vordergrund stehenden Prinzip der Volkssouveränität, wieder ebenfalls zu einer nicht bloß logischen, sondern wirklichen Voraussetzung geworden, wie sich auch darin bewährt, daß die Änderung der Gesetzgebungen und Staatsformen, insofern sie von dem Willen des Volkes abhängt, als eine Art fortwirkenden Vertrags gedeutet wird. Damit greift auch anderwärts, wo, wie namentlich in Deutschland, die Tendenz der neuen Richtung zunächst auf die Unabhängigkeit des religiösen Lebens von der staatlichen Ordnung gerichtet war, dieses Moment mehr und mehr vom religiösen auf das politische Gebiet über. Indem diese praktische Tendenz wiederum auf ein allgemeingültiges Rechtsprinzip ausging, machte nun diese auf den übereinstimmenden Willen aller gegründete Lehre hier denselben Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie sie das vorangegangene Naturrecht samt den auf ihm weiterbauenden Richtungen forderte. Nur daß der naturrechtliche Konstitutionalismus von vornherein mehr auf politische Motive und teilweise auf politische Vorbilder sich gründete als die auf die natürlichen Rechtsbegriffe zurückgehende Richtung des Hugo Grotius und seiner Nachfolger. So schwebten schon dem ersten deutschen Vertreter dieser Richtung, Johann Althaus, der griechische und römische Stadtstaat, besonders in dem Vorschlag einer vom Volke eingesetzten die Regierung kontrollierenden Gewalt vor Augen, eines sogenannten »Ephorats«, das noch bis in das spätere neue Naturrecht Fichtes hinüberreicht. Auf Rousseau wirkten neben diesem Vorbild der antiken Stadtstaaten nicht minder seine Jugendeindrücke der kleinen schweizerischen Demokratien mit ihren über wichtigere Gesamtinteressen entscheidenden Volksversammlungen. Indem in Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrags dieser nicht mehr eine einmalige Handlung, sondern ein nach Bedürfnis sich wiederholender Vorgang ist, treten nun aber zwei Momente in den Vordergrund: die Freiheit und die Gleichheit aller Einzelnen. Auf der einen Seite

ist der Wille eines jeden an sich unbeschränkt, auf der andern Seite ist diesem Willen ein Zwang auferlegt durch die Forderung, daß er seinerseits den Willen der andern unbeschränkt läßt. Dieser Konflikt macht sich vor allem geltend gegenüber dem Eigentum. Für jeden ist das Eigentum des andern unantastbar, und da die Erwerbung von Eigentum das Ziel alles menschlichen Strebens ist, so erzeugen die durch die Unterschiede des Eigentums entstehenden Machtunterschiede wiederum notwendige Unterschiede der individuellen Freiheit. Darum bildet die dritte Forderung, die »Brüderlichkeit«, die notwendige Ergänzung, die die Gefahren, die jene beiden durch ihren Konflikt erzeugen könnten, beseitigen soll.

Diese drei, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, sind bekanntlich die Devise der Revolution geworden, die freilich, solange sie sich noch einen Teil der Gesellschaft widerstrebend gegenüber sah, praktisch einen Übergangszustand forderte, in welchem die »guten« Bürger nötigenfalls den Zwang zur Herbeiführung des künftigen Ideals anzuwenden berechtigt seien. In den typischen Gestalten der Revolution, einem Robespierre und St. Juste, hat diese Vereinigung des Prinzips allgemeiner Menschenliebe mit der Grausamkeit des furchtsamen Tyrannen ihren typischen Ausdruck gefunden. In den diese Richtung bewegenden Motiven durchbricht sie aber bereits ganz das auf die strenge Logik der Begriffe gegründete Naturrecht, indem sie, selbst von mächtigen Affekten beherrscht, im letzten Grund auf einer Gefühlsmoral ruht. Da sie außerdem jene drei einander ergänzenden und doch in ihren praktischen Forderungen widerstreitenden »Tugenden« zum Wahlspruch nahm, konnte es nicht ausbleiben, daß in der Welt, in die diese Metamorphose des Naturrechts eintrat, die einzelnen Glieder jener Dreiheit infolge ihres Widerspruchs einander ablösten. Doch erst dem folgenden Jahrhundert war es beschieden, hier das Motiv der »Gleichheit« voranzustellen. Es hat sich, freilich nur in einzelnen aus den Ideen Rousseaus und der Revolution direkt hervorgegangenen Unternehmungen eines Bazard, Enfantin, Fourier, durchgesetzt und reicht in den Werken Saint-Simons aus der Revolution selbst in die spätere Zeit hinüber. Hier bildet es eine bedeutsame Strömung jenes neuen Naturrechts, das uns unten beschäftigen wird, und das bei diesem

Punkt mit den Ideen der Revolution zusammenhängt. In jener älteren Zeit war aber unter den drei Bestandteilen der revolutionären Devise die Freiheit des Einzelnen so sehr der vorherrschende geworden, daß die übrigen dagegen um so mehr zurücktraten, als er am unmittelbarsten in die Anschauungen einmündete, denen ohnehin die Konsequenz des individualistischen Naturrechts zustrebte. In der Tat ist es hier kein geringerer als Kant, der das Naturrecht der Aufklärung, und das nicht etwa im Gegensatz zu seinem eigenen System, sondern gerade in der folgerichtigen Durchführung desselben zu seinem Höhepunkt und damit dann freilich auch zu seinem Ende geführt hat. Es war aber, wenngleich auch Kant sich dem Einflusse Rousseaus nicht ganz entziehen konnte, ein anderer Weg, auf dem die deutsche Philosophie zu diesem Ende des alten Naturrechts, als auf dem sie zu jenem neuen Naturrecht gelangt ist, zu dem die französischen Sozialisten und Kommunisten nur einzelne tastende Vorstöße unternahmen. Dabei wurde dann das alte Naturrecht schließlich nicht durch die Mischung mit abseits liegenden Motiven gestürzt, wie sie Rousseaus Gesellschaftslehre zugrunde lag, sondern durch die innere Konsequenz seiner eigenen Lehren und durch den Konflikt, in den der es beherrschende Individualismus mit sich selbst und mit den Anforderungen der Wirklichkeit geriet.

### d. Die Zwangstheorie des alten Naturrechts.

Das Prinzip der Volkssouveränität war, abgesehen von seinen geschichtlichen Grundlagen, aus dem alten Naturrecht entstanden. Indem dieses zu der Forderung führte, daß jeder Staatsbürger gleiche Rechte habe, brachte es die weitere mit sich, daß jeder Bürger Untertan und Regent zugleich sei. Von da aus war dann der Weg geebnet, der schließlich unter dem Einfluß der Humanitätsideale der neuen Zeit, deren beredtester Verkünder Rousseau gewesen, zu den »allgemeinen Menschenrechten« der französischen Revolution führte. War nun die Gleichheit, abgesehen von den Grenzen der Staatsgewalt, schon wegen ihres Widerspruchs mit der Freiheit allezeit ein höchstenfalls in Annäherungen erreichbares Ziel, so lag es aber um so näher, die Gleichheit der Freiheit nicht bloß als

gleichwertig, sondern als das vor allen andern erstrebenswerte Ziel hinzustellen. Die Freiheit, so konnte man sagen, sei schließlich, wenn man ihrer Betätigung kein Hindernis in den Weg stelle, Sache des Einzelnen, aber die Gleichheit sei eine Sache des Staates, und da die ungeheure Masse der Staatsbürger nach einer besseren Lebenslage strebt, so drängte sich die Forderung der Gleichheit, wo sie einmal laut geworden, in den Vordergrund. Sie schloß alle andern Forderungen ein, auch die Freiheit, soweit diese nicht bei dem Eigentum wegen des Widerstreits mit der individuellen Freiheit Halt machte.

Ganz andere Bedingungen waren es, die in Deutschland zum Untergang des alten und zum Übergang in das neue Naturrecht geführt haben. Nicht das Zusammenwirken der in der Literatur hervorgetretenen Ideen über Staat und Gesellschaft mit dem Sturz der bestehenden öffentlichen Gewalt stand hier am Anfang einer neuen, stürmisch nach rechtlicher Gleichstellung verlangenden Bewegung, sondern die Nachwirkungen der Reformation ließen zunächst innerhalb einer den bestehenden politischen Zustand im ganzen als eine selbstverständliche Fügung hinnehmenden kleinbürgerlichen Bevölkerung aus dem religiösen Geist des Protestantismus eine auf die enge Verbindung von Moral und Recht gerichtete Tendenz hervorgehen. Sie spricht sich vielfach nicht nur in den Schriften der Reformatoren, sondern auch bei Juristen und Philosophen, nicht zum wenigsten bei dem hervorragendsten ihrer Repräsentanten, bei Leibniz aus, der nachdrücklich die »Pietas« neben der Aequitas ein Haupterfordernis einer guten Rechtspflege nennt. Diese Verbindung von Recht und Moral hat sich noch bis auf den philosophischen Hauptvertreter des Naturrechts im 18. Jahrhundert, auf Christian Wolff erstreckt. Aber jene Anrufung der Pietas hatte ihre bedenkliche Seite. Unter diesem Titel erstrebte vor allem die protestantische Orthodoxie einen Einfluß auf die Rechtspflege, der zum Teil selbst über die Aspirationen der katholischen Kirche hinausging. So ist es denn ein Jurist gewesen, der als Verteidiger der unter dem Druck des orthodoxen Luthertums leidenden Pietisten ein Prinzip in das Naturrecht hereintrug, das für die Weiterbildung desselben von entscheidender Bedeutung wurde: Christian Tho-

masius[1]). Es war die strenge Scheidung erzwingbarer und nicht erzwingbarer Pflichten, durch die er die Gebiete des Rechts und der Moral voneinander schied. Wenn er vor allem die religiösen Pflichten zu den unerzwingbaren zählte, so drängte dies von selbst zur Ausdehnung auf die Gesamtheit auch derjenigen moralischen Pflichten, die außerhalb des religiösen Gebiets liegen, aber nicht durch ihre Natur zugleich zu den Rechtspflichten gehören. Ganz neu war allerdings diese Unterscheidung nicht, aber sie war unter andern, nicht ganz zutreffenden Bezeichnungen verborgen geblieben. So hatte schon Grotius Gradunterschiede der Rechte und Pflichten hervorgehoben. Daß es sich hier nicht um solche, sondern um einen wesentlich qualitativen Unterschied handle, wurde aber, wie es scheint, zum erstenmal von Thomasius energisch betont. Ob dieses Merkmal des Zwangs zutreffend ist, mag hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat es und noch mehr die in seinem Gefolge eingeführte strengere Scheidung von Recht und Moral in der weiteren Entwicklung der Rechtsbegriffe eine bedeutsame Rolle gespielt. In den auf diesem Boden sich bewegenden Definitionen suchte man übrigens höchstens das Subjekt, welches den Zwang ausübt, oder den Zweck, zu welchem er ausgeübt wird, näher zu bestimmen. So wenn noch Jhering das Recht als »Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in Form des Zwanges« definiert[2]).

Daß der Zwang, der dem Recht zur Seite steht, keine zureichende Definition ist, erhellt jedoch schon daraus, daß er für das Recht selbst ebenso sehr ein bloß äußerliches Merkmal bleibt, wie anderseits die Moral nicht durch das bloß negative und wegen der Koinzidenz vieler moralischer mit rechtlichen Forderun-

[1]) Chr. Thomasius, Fundamenta juris naturae et gentium, 1709. Voran gehen einige Streitschriften, die sich auf die religiöse Frage beziehen, die hauptsächlichste ist die über »das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten«, 1696.

[2]) R. von Jhering, Der Zweck im Recht, 1877, I, S. 434. Jellinek (Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, 1878, S. 42f.) hat diese Definition des Zwangs, im übrigen in gleichem Sinn, durch eine positive zu ersetzen gesucht, indem er das Recht ein »ethisches Minimum« nennt. Damit wird freilich die prinzipielle Scheidung von Recht und Moral wieder aufgehoben, und er bedarf einer Definition der Moral selbst, wobei die von ihm gegebene mindestens bestreitbar ist.

gen nicht einmal ausnahmslos gültige Merkmal der Nichterzwingbarkeit bestimmt ist. Dennoch ist die Unterscheidung nicht bloß von praktischem Nutzen gewesen, und auf ihn hatte es ihr Urheber vorzugsweise abgesehen. Wichtiger ist es, daß sie von Kant zur Hauptgrundlage seiner Rechtslehre genommen wurde, und daß dieser mit ihrer Hilfe das alte Naturrecht in strenger Folgerichtigkeit, damit aber bis zu seiner Selbstaufhebung durchführte. Zu diesem Unternehmen waren jedoch nicht bloß in der bisherigen Entwicklung des Naturrechts, sondern auch in Kants eigener Philosophie die Vorbedingungen gegeben.

e. Das Vernunftrecht Kants und die Krisis des alten Naturrechts.

Das Naturrecht wurde, je mehr es sich im Laufe der Zeit von der Basis des römischen Rechtes entfernte und seinem auf zahllosen Kompendien prangenden Namen gerecht zu werden suchte, um so mehr zu einer streng deduktiven Methode gedrängt. Die übliche Verbindung mit dem Völkerrecht, das in Wirklichkeit noch kaum existierte, förderte ebenso wie die Wertschätzung, deren sich die Kunst des Beweises von jeher in der Jurisprudenz erfreute, die Einführung einer streng deduktiven Methode auf womöglich aprioristischer Grundlage. Dazu kam dann noch eine weitere Eigenart speziell der deutschen Moralphilosophie dieser Aufklärungszeit, die sich auch auf die Rechtsphilosophie übertrug. Das war die überwiegende Rolle, die durch das ganze Jahrhundert hindurch von Leibniz bis auf die späteren Popularphilosophen, der Begriff der Pflicht spielte. Wie man in der Moral Pflichten gegen Gott, gegen den Nebenmenschen und gegen sich selbst unterschied, so fügte sich diesem Schema auch die Scheidung von Recht und Moral als die der erzwingbaren und der nicht erzwingbaren Pflichten. Von hier aus trat dann weiterhin der Moral als einer Pflichtenlehre das Naturrecht im Anschluß an das Privatrecht als eine Lehre von den natürlichen Befugnissen des Menschen gegenüber. Indem nun Kant von diesen Grundlagen ausging, mußte ihm die strenge Herausbildung der entgegengesetzten Begriffe Pflicht und Befugnis, in die hier beide Gebiete zueinander getreten waren, offenbar um so mehr am Herzen liegen, als seine Ethik eine Reinhaltung von allen jenen

äußeren Lebensverhältnissen forderte, die, weil sie auf äußere Güter gerichtet sind, an sich einen sittlichen Wert nicht besitzen; und daraus ergab sich denn umgekehrt zugleich das Streben, aus dem Gebiet des reinen Rechts alles auszuscheiden, was gelegentlich, wegen seiner engen Verbindung mit sittlichen Motiven von dem vorangegangenen Naturrecht in Übereinstimmung mit der positiven Gesetzgebung noch dem Rechtsgebiet zugezählt wurde. Demnach gilt für Kant kein anderes Recht als das »Jus strictum« in seiner äußersten Konsequenz. Die Aequitas hat in seiner Rechtslehre keine Stelle. Wenn ein Schuldner in einer seit der Kontrahierung derselben ungültig gewordenen Münze abzahlt, so hat der Gläubiger kein Forderungsrecht, denn der Vertrag ist erfüllt (Rechtslehre, Einl. Anh. I). Die Ehe gilt ihm rechtlich als ein reines Vertragsverhältnis, die Regeln des Zusammenlebens der Ehegatten fallen ganz in das Gebiet der Moral (§ 24ff.). Wenn den Kindern ein Anspruch auf Erziehung eingeräumt wird, so geschieht dies nur auf Grund eines fingierten Vertrages, nach welchem diese berechtigt sind, von den Eltern zu fordern, daß sie, weil sie von ihnen ohne ihre eigene Zustimmung in die Welt gesetzt wurden, auch von ihnen mit ihrem Zustand zufriedengestellt werden müssen (§ 29). Das Strafrecht wird streng nach dem Jus talionis geordnet. Wo genau das gleiche Übel, das der Verbrecher einem andern zugefügt hat, nicht gegen ihn selbst angewandt werden kann, da soll ihm ein quantitativ möglichst gleiches zugefügt werden. Da es kein Übel gibt, das über den Tod geht, so soll darum der Mord unbedingt mit dem Tode bestraft werden. Sollte je einmal die Gesellschaft sich auflösen, so müßte, sagt Kant, zuvor um der Gerechtigkeit willen der letzte Mörder, der im Gefängnis sitzt, hingerichtet werden (Anwendungen z. Staatsrecht E. I.). Das Begnadigungsrecht des Fürsten verwirft er, ausgenommen in zwei Fällen: wenn das Verbrechen persönlich gegen den Fürsten gerichtet ist, und wenn es je einmal vorkommen sollte, daß wegen der allzu großen Zahl der Teilnehmer an einem todeswürdigen Verbrechen die Gefahr der Entvölkerung eintreten könnte (ebenda II).

Alle diese Folgerungen gehen weit über das alte Naturrecht hinaus, in dem die drei Maximen des Ulpian »Suum cuique tri-

buere, neminem laedere, honeste vivere« ihre Geltung nicht ganz verloren hatten. Um so bemerkenswerter ist es, daß Kant in diesem Streben, alles, was das Sittengesetz berührt, aus dem Rechtsgesetze zu entfernen, gleichwohl für beide Gesetze nahezu ganz übereinstimmende Formulierungen findet. Das Sittengesetz lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«. Dem Rechtsgesetz gibt er die Form: »Eine jede Handlung ist rechtlich, die oder nach deren Maximen die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann« (Rechtslehre, Einleitung § 6). Nicht ohne Absicht hat er, offenbar um die höhere Würde des Sittengesetzes anzudeuten, der imperativen Fassung des letzteren das Rechtsgesetz in einfach assertorischer Form gegenübergestellt. Denn machen auch beide Anspruch auf Allgemeingültigkeit, daher sie denn auch beide einen rein formalen Charakter und apriorische Geltung besitzen sollen, so ist doch die Region der praktischen Vernunft, der sie angehören, eine wesentlich verschiedene. Das Sittengesetz bekundet sich uns unmittelbar und ohne irgendeiner Begründung zu bedürfen, im menschlichen Gewissen. Das Rechtsgesetz umschreibt nur den Umfang der Befugnisse, in welchem wir von unserer Freiheit mit Rücksicht auf die gleiche Freiheit aller Gebrauch machen dürfen. Darum geht das sittliche Urteil auf die Gesinnung, aus der die Handlung entspringt, die äußere Beschaffenheit dieser kommt für die Moral nur insoweit in Betracht, als sie auf die Gesinnung zurückschließen läßt, ein Schluß, der in letzter Instanz allein vor dem eigenen Gewissen des Handelnden mit Sicherheit möglich ist. Das Rechtsgesetz bezieht sich direkt auf die äußere Handlung, da nur durch diese selbst, nicht durch bloße Gedanken die Freiheit anderer beschränkt werden kann. Ist daher auch in beiden Fällen die menschliche Vernunft der Sitz des Pflicht- wie der des Freiheits- und durch dieses des Rechtsbewußtseins, so sind es doch wesentlich verschiedene Funktionen der Vernunft, durch die jedesmal das Gesetz zur Verwirklichung gelangt. Bei dem Sittengesetz verhält sich die Vernunft unmittelbar in jedem einzelnen Fall selber gesetzgebend. Das Rechtsgesetz setzt eine reflektierende Tätigkeit der Vernunft

voraus, die in einer die Befugnisse der andern gegen unsere eigenen abwägenden Überlegung besteht, und die eine Kodifikation der Rechtsgesetze verlangt, die die Ergebnisse einer solchen Überlegung enthält.

Demnach sind Sittengesetz und Rechtsgesetz Vernunftgesetze, aber das Sittengesetz wendet sich an den intelligibeln, das Rechtsgesetz an den empirischen Menschen, jenes gilt kategorisch, gleichgültig ob andere demselben gehorchen oder nicht, dieses ist ein hypothetisches Gesetz: es ist an die Bedingung geknüpft, daß die andern demselben Gesetz folgen. Wer sich ihm nicht fügt, hat damit seine Freiheit verwirkt, er ist in den »wilden« Zustand zurückgekehrt, und es tritt ihm gegenüber der ursprüngliche Kriegszustand ein, der dem Staatsvertrag vorausgeht. Zwischen Grotius und Hobbes entscheidet sich also Kant für diesen als den folgerichtigeren. Ohne Staatsvertrag gibt es keinen Schutz für Person und Eigentum. Der natürliche Zustand der Staaten untereinander ist der Krieg. Er kann wiederum nur durch Verträge zwischen den Staaten geschlichtet werden. In allem dem folgt Kant dem Beispiel des bisherigen Naturrechts, mit den Ergänzungen, die sich namentlich bei Locke und Montesquieu vorfanden. Aber ein auszeichnendes Merkmal liegt darin, daß er in seinem Rechtsgesetz eine das Recht streng von der Moral scheidende Formel aufstellt und nun aus dieser Formel, in der er zu dem natürlichen Egoismus nur noch die durch die kluge Berechnung geforderte Beschränkung der natürlichen Triebe hinzunimmt, in strenger Deduktion zunächst die allgemeingültigen Rechtsgrundsätze und dann aus diesen den Staat als die zur Durchführung dieser Grundsätze notwendige Schutzanstalt ableitet. Hier bildet daher der Staatsvertrag, als derjenige, der alle einzelnen Bürger in ihren Sonderverträgen schützt, den Abschluß der gesamten Rechtsordnung, die so in allen ihren Teilen als ein System von Vertragsbegriffen erscheint. Neben dem Vertrag gibt es kein Rechtsverhältnis. Auf ihm ruht nicht bloß aller Erwerb von Eigentum, auch der durch Okkupation herrenlosen Gutes, da er schließlich auf die gesetzliche Anerkennung durch den Staat, also indirekt, wie dieser selbst, auf die Zustimmung aller zurückgeht, sondern auch das gesamte Familienrecht nebst den per-

sönlichen Verpflichtungen, die die einzelnen Staatsbürger gegeneinander eingehen.

Im Hinblick auf diese strenge Deduktion aus dem Rechtsgesetz hat Kant statt des Ausdrucks Naturrecht den andern »Vernunftrecht« eingeführt. Er ist in der Tat der einzig zutreffende. Bei dem Wort Naturrecht hat man mehr den Zustand im Auge, der vor der Rechtsordnung besteht, und wo daher immerhin noch verschiedene Ausführungen möglich erscheinen. Bei dem Wort Vernunftrecht betrachtet man dagegen das durch die Vernunft entstandene oder geforderte Recht selbst, und dies schließt von vornherein alle andern Rechtsordnungen als vernunftwidrige oder minder vernunftgemäße aus. Aber gerade diese Ausschließlichkeit ist es, die zugleich Zweifel erwecken muß, da unmöglich eine und dieselbe, auf eine einzige Formel gegründete Deduktion den mannigfaltigen Bedingungen der Wirklichkeit gleichzeitig entsprechen kann. Dazu kommt, daß der als durchgehendes Hilfsmittel eingeführte Begriff des Vertrags keinem wirklichen Vertrag, sondern nur der »Idee« eines solchen entspricht, da, wenn es sich um einen wirklichen Vertrag handelte, der alle Einzelverträge erst ermöglichende Staatsvertrag jenen vorausgehen müßte, während doch er selbst erst nach der Analogie eines Privatvertrags angenommen wird. Diesem Widerspruch läßt sich nur entgehen, wenn man statuiert, daß es sich hier überhaupt nicht um einen zeitlichen, also realen Vorgang, sondern lediglich um ein Denkmittel handelt, das den logischen Aufbau der Rechtsordnung begreiflich machen soll. Das Vernunftrecht Kants ist also nicht mehr das alte Naturrecht. Aber es ist aus diesem hervorgegangen und hat sich unter den Händen des Philosophen und unter dem Einfluß seiner Moralphilosophie in ein deduktives System umgewandelt. Dagegen führt Kant das bisherige Naturrecht nicht bloß in dem Sinne zu seiner Vollendung, daß er den Standpunkt der individuellen Interessen, also des Privatrechts, sondern in weiterer Verfolgung desselben auch die Annahme zum Ausgangspunkte nimmt, der Urheber des Rechtsgesetzes sei der einzelne, ursprünglich isoliert lebende Mensch, der sich erst in dem Augenblick mit seinesgleichen zu einer Gemeinschaft vereinige, wo er, um seine individuellen Zwecke sicherer zu erreichen, den Staats-

vertrag schließe. Geht man jedoch dem gegenüber von der Gemeinschaft aus, so wird nicht nur das System der fingierten Verträge, die das Rechtsgesetz fordert, sondern es wird auch das Rechtsgesetz selbst hinfällig, insofern es eine »Rechtsidee« bezeichnen soll, nach welcher man sich Staat und Gesellschaft rechtlich geordnet zu denken habe. Nun kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß sich Kant nur in diesem Sinn die Gültigkeit seines Rechtsgesetzes gedacht hat. Nur in diesem Sinne ist es ja ein »Vernunftgesetz«. Aber wenn es gleich als solches auf den einzelnen Menschen als den letzten isolierbaren Teil der Gemeinschaft zurückgeht, so ist es doch keineswegs erlaubt, auf diesen bloß diejenigen Eigenschaften zu übertragen, die ihm zukämen, wenn er allein existierte oder, da dies nicht möglich ist, wenn er sich direkt nur seine eigene Freiheit zum Zweck setzte und bloß vermöge einer hinzutretenden Reflexion dieselbe durch die Rücksicht auf das gleiche Recht anderer beschränkte. So führt hier die strenge Scheidung von Recht und Moral zusammen mit der Reduktion beider Gebiete auf je ein apriorisches Gesetz zum Widerspruch des Rechtsgesetzes mit sich selbst, indem dieses vermöge der Reflexion auf andere bereits objektive Bedingungen setzt, diese Bedingungen aber wiederum lediglich durch die Rücksicht auf die eigenen Zwecke bestimmt sein läßt. Damit mündet das Kantische Rechtsgesetz unmittelbar in das Prinzip des egoistischen Utilitarismus ein. Dieses aber kann, da es dem Sittengesetz widerspricht, nicht mehr unabhängig neben ihm bestehen, sondern, da es eine unbedingte Geltung beansprucht, so wird es durch das Moralgesetz aufgehoben. Man kann hiergegen nicht einwenden, auch dieses bewähre sich nach Kant dadurch in der empirischen Welt, daß eine ihm widersprechende Regel, z. B. eben die, egoistisch zu handeln, »nicht als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«. Denn gerade diese Regel ist ja in dem Kantischen Rechtsgesetz, wenn man es als ein selbständiges denkt, eingeschlossen. Damit führt aber Kant den Beweis, daß es als ein solches überhaupt nicht gelten, also auch nicht aus der bloßen Reflexion auf die eigene Freiheit abgeleitet werden kann, sondern daß schon die »äußere Legalität der Handlungen«, also das Rechtsgesetz, das Sittengesetz

voraussetzt. Auf diese Weise ist es diese durch Kant bewirkte Überführung des Naturrechts in ein reines Vernunftrecht, durch welches sich das Naturrecht in diesen seinen äußersten philosophischen Konsequenzen selbst aufhebt. Dennoch gilt dies nur unter einer Voraussetzung, die an sich nicht für ein »Naturrecht« in dem oben erwähnten weiteren Sinne überhaupt besteht, sondern nur für das bisherige maßgebend war, namentlich nachdem die Hypothese des kriegerischen Naturzustandes Eingang gefunden hatte, die auch Kants Rechtslehre als ein wesentliches Denkmittel benutzte. In der Tat kann ja dieses gerade auf dem Standpunkt eines »Vernunftrechts« unentbehrlich erscheinen, weil der Rechtszustand nach seinem zunächst in die Augen fallenden Merkmal ein Zustand der Verbindung der Individuen ist, der einen ihm vorausgehenden nicht verbundenen fordert. Indem sich dann aber innerhalb der späteren Kultur mit der Vorstellung des rechtlosen oder »wilden« Zustandes die des kriegerischen verbindet, wird dies ohne weiteres auf den Ursprung von Recht und Staat übertragen, um so mehr, da die logische Konstruktion die Ableitung des Zusammengesetzten aus dem Einfachen verlangt. Für Kant, der diesen rationalistischen Standpunkt in seinem Vernunftrecht, unter Beseitigung der bei seinen juristischen Vorgängern hereinspielenden Rücksichten auf das positive Recht, am folgerichtigsten entwickelt, kommt hierzu noch die Parallele zum Moralgesetz, die für das Rechtsgesetz trotz der strengen Scheidung beider doch die nämliche Apriorität voraussetzt. Damit ist von selbst gegeben, daß sich auch der individualistische Standpunkt der Kantischen Ethik auf die Rechtslehre überträgt. Hier aber führt fast unvermeidlich der Individualismus zu einem Egoismus, vor dem die Moral dadurch geschützt blieb, daß bei ihr die Rücksicht auf den Nächsten in den Vordergrund trat. Während daher Kant in der Moral die herkömmlichen Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst beseitigte, weil ihm unter dem Gesichtspunkt der Pflicht der Nebenmensch als der einzige Gegenstand sittlichen Handelns erschien, bot sich nicht minder im Gegensatze hierzu unter dem Gesichtspunkt des Rechts, das er wesentlich als identisch mit dem Begriff der Befugnis ansah, die eigene Freiheit als die Grundlage aller Rechte. So war das

alte Naturrecht von Anfang an vorwiegend und war schließlich dessen letzte Gestaltung, das Vernunftrecht Kants ganz und gar auf einen Individualismus gegründet, der alles, was außerhalb seiner Sphäre lag, in ein Hilfsmittel für die Befriedigung der Bedürfnisse des Einzelnen umwandelte. Aber dieser Individualismus bildete doch um so weniger eine zwingende Voraussetzung, als er dem Moralgesetz eigentlich widersprach, und dieser Widerspruch wurde im Hinblick auf die einheitliche Natur des Menschen durch die Gegenüberstellung der inneren Moralität und der äußeren Legalität nicht ohne weiteres beseitigt. Vor allem jedoch war hier jene Übertragung der logischen Deduktion in einen tatsächlichen Vorgang unerlaubt. Das zeigte sich namentlich darin, daß, sobald man umgekehrt von der Voraussetzung ausging, nicht der isolierte Mensch, sondern die menschliche Gemeinschaft sei das Ursprüngliche, diese ganze Deduktion zusammenbrach. Daß das individualistische Naturrecht zu dieser Folgerung und so aus sich selbst heraus zu einer von Anfang an kollektivistischen Rechtstheorie führen müsse, das hat aber nun gerade der Versuch, das Vernunftrecht Kants zu vollenden, deutlich gezeigt.

## 3. Das neue Naturrecht.

### a. Fichtes Verhältnis zu Kant.

Kants Rechtslehre bildet neben den zunächst aus den Ideen der Revolution hervorgegangenen sozialistischen und kommunistischen Bestrebungen den Übergang vom alten zum neuen Naturrecht. Aber während die Konsequenz der revolutionären Ideen in höherem Grade als auf die individuelle Freiheit, die als eine selbstverständliche Forderung gilt, auf die Gleichheit, namentlich als Gleichheit des Besitzes gerichtet ist, wirkt in der deutschen Philosophie die Freiheitslehre Kants fort, um in scheinbar folgerichtiger Weiterbildung Kantischer Gedanken aus einem äußersten Individualismus zu einem ebenso entschiedenen Kollektivismus überzuführen. Indem dieser nicht nur die logische Methode Kantischer Deduktion sich aneignet, sondern sie weit über die von Kant eingehaltenen Grenzen steigert, greift er von jetzt an tief auf den Inhalt der Begriffe über. Was von Kant bei seiner zum großen Teil formalen Behandlung

der grundlegenden Deduktionen der Anwendung der Begriffe überlassen geblieben war, wurde zu einem wesentlichen Bestandteil der Rechtsdeduktion selbst, so daß nunmehr das System der Rechtsbegriffe einerseits ungleich reicher sich gliederte und mit seinen Ableitungen aus einem einzigen Rechtsgesetz weit tiefer in den Inhalt der Rechtsverhältnisse eindrang, anderseits aber das Recht als solches enger an ein alle Gebiete des menschlichen Denkens umfassendes Vernunftsystem zu binden suchte. Diese Entwicklung hat mit innerer Notwendigkeit von dem »transzendentalen«, also halb empirischen oder, wie Kant selbst es ausdrückte, mit einem empirischen Realismus verbundenen Idealismus zu einem reinen Idealismus geführt, der sich zugleich in der unbedingten Überordnung der an die menschliche Gemeinschaft gebundenen Lebensgüter über die der individuellen Persönlichkeit zugehörigen äußerte. Übergänge zu Gegensätzen sind bekanntlich nichts Seltenes in der Geistesgeschichte. Aber daß ein solcher Übergang in einem und demselben Denker erfolgt, so daß dieser sich selbst auf einer längeren Strecke seines Weges für den Vertreter oder höchstens Fortbildner der Gedanken seines Vorgängers hält, das ist allerdings wohl ein einzigartiger Fall. Und doch ist dies das Verhältnis zwischen Kant und Fichte, und es entspricht zwar nicht der objektiven Wirklichkeit, wohl aber der ehrlichen Meinung Fichtes. Daß Kant diese Meinung nicht teilen konnte, ist freilich begreiflich, da zwar der Spätere zum Teil seine eigenen Ideen ergänzend in die des Früheren hineinlesen kann, dieser aber das Hinzugekommene stets als etwas Fremdes empfinden wird. Was jedoch unbestreibar ist und auch von Kant nicht bestritten wurde, das ist jedenfalls dies, daß Fichte selbst der Überzeugung lebte, der Fortbildner der Philosophie Kants zu sein. Und dafür gibt es nun in der Tat kein augenfälligeres Zeugnis, als daß er, wie oben bemerkt, in einem einzigen Werk, in seiner »Grundlage des Naturrechts« von 1796, den Übergang vollzieht, so daß im ersten Hauptstück der Verfasser wohl noch als ein Interpret der Kantischen »Rechtslehre« erscheinen könnte. Aber der Schein täuscht, und zweifellos hat sich Fichte selber getäuscht, wenn er sein Verhältnis zu Kant, als er seine erste Wissenschaftslehre und das auf sie gegründete Naturrecht schrieb, so auffaßte. Vielmehr ist es ge-

rade das Naturrecht, das den unheilbaren Bruch mit der Kantischen Philosophie, den die Wissenschaftslehre vollzog, vor Augen führt, und den Kants wenige Monate später erschienene Rechtslehre vollends bestätigen sollte. Gibt es doch kaum zwei Rechtsanschauungen, die mehr divergieren könnten, als die in diesen beiden Werken niedergelegten. Wohl ist Fichtes »Ich« scheinbar nur ein anderer Ausdruck für Kants »transzendentale Apperzeption«. Dennoch zeigt schon der erste Schritt, daß dieses tätige Ich Voraussetzungen in sich schließt, die von den synthetischen Prozessen, auf denen die Kantische Apperzeption ruht, völlig verschieden sind, und dieser Unterschied der Anschauungen wird durch den Gegensatz, in den bei Kant Erkennen und Wollen, theoretische und praktische Philosophie zu einander treten, zur unüberbrückbaren Kluft. Wo bei Kant über der sinnlichen eine intelligible, übersinnliche Welt sich erhebt, ist es für Fichte dasselbe tätige Ich, das in der Wahrnehmung sein Objekt schafft, und das in der Willenshandlung auf dieses Objekt wirkt, um es seinen Zwecken gemäß umzubilden. Damit werden die Schranken hinfällig, die Kant errichtet, um zuerst die der Sinnlichkeit zugewandte Erfahrungserkenntnis aus den in uns liegenden Anschauungs- und Begriffsformen zu gewinnen, die in ihrer Verbindung die Hilfsmittel zur Aufnahme des Stoffs der Erfahrung darbieten, und dann für den autonomen Willen ein Gesetz aufzustellen, das den nach Notwendigkeit wirkenden Naturgesetzen entgegengesetzt, eben damit aber auch den sinnlichen Bedingungen enthoben ist, unter denen die Naturgesetze gelten. Es gibt für den Willen keine Anschauungsform, wie eine solche für die Erkenntnisfunktionen die Zeit ist, die in ihren besonderen Gestaltungen der Dauer, Aufeinanderfolge usw. schematische Bilder der fundamentalen Denkformen und dadurch jene Einheit von Begriff und Anschauung erzeugen könnte, die erforderlich ist, um den sinnlichen Stoff der Empfindung in sich aufzunehmen. Damit entzieht sich aber auch der Wille der sinnlichen Anwendbarkeit der Kategorien. Es gibt demzufolge keine Vielheit von Gesetzen, denen er sich als innere Willenshandlung unterordnet, sondern nur ein einziges Gesetz, das Sittengesetz, und dieses Gesetz ist uns nicht in der Form von Vorstellungen oder Gefühlen, sondern unmittelbar

als ein inneres Gebot in unserem Gewissen gegeben, also in einer Form, die, weil sie von allen der Sinnlichkeit zugewandten apriorischen Formen verschieden ist, als ein intelligibles Gesetz gelten kann, gleichsam als ein Strahl, der aus einer übersinnlichen in diese sinnliche Welt herüberleuchtet, um für den einzelnen Menschen Richtschnur des Handelns in diesem Leben zu sein und die Aussicht auf ein jenseitiges vollkommeneres Leben zu eröffnen.

Hier ist es nun die entscheidende Tat Fichtes, daß er zwar an Kants Gedankenarbeit anknüpft, aber sie nicht weiterführt, sondern von Grund aus umgestaltet, und was bei Kant in zwei getrennte Welten auseinander fiel, zu einer Einheit verbindet. Diese Einheit liegt aber schon in jenem Ich begründet, das weder Begriff noch Anschauung noch beides zusammen, sondern reine Denktätigkeit ist, die nun als solche die Bedingung zu allen ihren Erzeugnissen von Anfang an in sich tragen muß. Darum setzt von vornherein das Ich ein Objekt, das Selbstbewußtsein ein Bewußtsein voraus, nicht als ein zeitlich Vorangegangenes, sondern ebenso als ein mit ihm gleichzeitig Gegebenes, wie das Bewußtsein seinerseits nur unter der Bedingung eines Selbstbewußtseins denkbar ist. Ebenso ist nun aber auch das Bewußtsein nie und nirgends eine leere Form, sondern es ist, wie jedes Erzeugnis des Denkens, Form und Inhalt zugleich. Es schließt also seinerseits wieder die Anlage zu allen seinen in der empirischen Wirklichkeit gegebenen Inhalten ein. Die Wissenschaftslehre erhebt durchaus nicht den Anspruch, diese Wirklichkeit zu deduzieren, sondern setzt sie in ihren einzelnen Bildungen voraus. Deduzieren will sie nur die allgemeinen Gesetze, nach denen sie unser Denken ordnet, und als solche gelten ihr allein die logischen Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes in ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit; wiederum nicht als inhaltsleere Gesetze, sondern in ihrer unmittelbaren Betätigung an den realen Inhalten des Denkens. Das bildet, abgesehen von den verschiedenen Grundlagen für die Deduktion der Begriffe noch keinen Gegensatz zu Kant, der ja nicht minder Anschauungsform und Inhalt der Empfindung als stets miteinander verbundene Bestandteile eines einzelnen Erkenntnisaktes angesehen hatte. Der von Anfang an tiefgreifende Unterschied beginnt aber da offenkundig zu werden,

wo es sich um den Übergang zwischen Erkennen und Wollen handelt. Bei Kant ist dies ein Übergang in eine andere Welt, die in die diesseitige Einlaß begehrt, an sich aber den Gegensatz zu ihr nie ganz überwinden kann. Bei Fichte handelt es sich weder um einen Gegensatz, noch überhaupt eigentlich um einen Übergang. Das tätige Ich vereinigt in jeder seiner Handlungen beide Akte. Ist es doch nur ein anderer Ausdruck für den handelnden Willen selbst. Aber indem zu jeder Tätigkeit, so gut wie zu dem Subjekt das Objekt, die Hemmungen gehören, die die Tätigkeit findet, und diese Hemmungen wieder, ganz wie das Bewußtsein überhaupt, der wirklichen Welt angehören, ist eine Tätigkeit mit überwiegendem Bestimmtsein des Selbstbewußtseins durch das Objekt, und eine solche mit überwiegender Wirkung des Subjekts auf das Objekt möglich. In der Entwicklung der menschlichen Vernunft folgt diese vorwiegend aktive jener passiveren Richtung der Funktionen. Aber prinzipiell bleibt es immer dieselbe, in ihren logischen Gesetzen wie in den realen Bedingungen gleich geartete Tätigkeit, die das Ganze der vernünftigen Welt zusammensetzt. In nichts offenbart sich dies augenfälliger als darin, daß Fichte gerade da von Kant sich trennt, wo der Schwerpunkt der Kantischen Philosophie liegt: in der Scheidung der sittlichen Welt von der Sinnenwelt. Bei Kant liegt zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft: dort gilt die Kausalität der Freiheit, die in jeder Handlung den unbedingten Anfang eines Geschehens einschließt, hier die Kausalität der Notwendigkeit, die von jedem einzelnen Geschehen in eine unendliche Reihe von Ursachen zurückläuft. Bei Fichte sind beide ein und derselbe Prozeß, der sich stufenweise von den Hemmungen befreit, die ihm die eigene Tätigkeit des Ichs bereitet. Auf keiner Stufe dieser Entwicklung wird daher der Vorgang jemals befreit von der sinnlichen Anschauung: die Zeit, wie sie Kant als das anschauliche Substrat des theoretischen Erkennens dargetan, ist nicht minder Substrat des praktischen Handelns, des Sittengesetzes in seiner Verwirklichung sowie des Rechtsgesetzes, das nun nicht mehr als ein Gegensatz zum Sittengesetz, sondern als seine logische Voraussetzung erscheint, ohne die es nicht in die Wirklichkeit eintreten könnte. Dies hängt auf das innigste damit zusammen, daß das tätige Ich von Anfang an die gesamte

Wirklichkeit in sich schließt, die es nur durch diese seine Tätigkeit begrifflich ordnet, daher denn auch das Rechtsgesetz nicht, wie zum Teil schon im alten Naturrecht, und vor allem in Kants »Vernunftrecht«, seine Inhalte aus sich selbst erzeugt, sondern die Wirklichkeit, auf die es sich bezieht, bereits vorfindet. Darum ist Fichtes Standpunkt nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der idealistischere, sondern in Wahrheit der realistischere. Dies leuchtet ganz besonders bei den einzelnen Rechtsverhältnissen hervor. Wenn z. B. Kant die Ehe als einen reinen Vertrag auffaßt und selbst die Pflicht der Kindererziehung auf einen stillschweigend geschlossenen zurückführt, so ist jene für Fichte ein gegebenes physisch-moralisches Verhältnis, diese eine moralische Pflicht, wobei aber beide dem Rechtsgesetz als einem allgemeinen Prinzip untergeordnet sind. Aus dieser veränderten Stellung zur Wirklichkeit begreift sich nun auch jene kurz darauf in der Schrift »über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« (1798) behauptete Identität der Gottesidee mit der sittlichen Weltordnung. Wie er hier mit Grund nur insofern erklären konnte, mit Kant auf gleichem Boden zu stehen, als er die Transzendenz, in die die Ethik Kants einmündete, in eine Immanenz der Idee in der Wirklichkeit überführte, so beherrscht dieser tiefgreifende Wandel der Anschauungen das ganze Naturrecht.

### b. Fichtes Grundlegung des neuen Naturrechts.

Dieses Immanenzprinzip ist es nun vor allem, durch das hier der Übergang vom alten zu einem neuen Naturrecht keineswegs ein unvermittelter Sprung ist, sondern sich mit einer inneren Notwendigkeit der Begriffe vollzieht, indem der abstrakte Begriff, solange er nicht in der konkreten Wirklichkeit zur Äußerung gelangt, nicht einmal als Denkobjekt existiert, ebenso wie das Ich erst von dem Nicht-Ich als Selbstbewußtsein sich abhebt, während doch seinerseits dieses Nicht-Ich wiederum nur für ein Selbstbewußtsein vorhanden ist. Aus der unbeschränkten Freiheit des tätigen Selbstbewußtseins würde nun auch ein unbeschränktes Recht als Forderung hervorgehen. Diese nur als Fiktion denkbare Freiheit, alles für sich zu fordern, trägt aber die Hemmungen, die sie erfährt und damit die Schranken, auf die sie sich zurückzieht, schon in sich.

Diese Schranken sind gegeben in den unmittelbaren und den nächsten mittelbaren Objekten seiner Tätigkeit: in dem eigenen Leibe und in dem Eigentum, durch das sich der Einzelne eine Sphäre schafft, innerhalb deren er tätig ist. So gibt es dem Begriff nach zwei Urrechte: das Recht auf den eigenen Leib und das Recht auf Eigentum. Aber auch diese Urrechte existieren nirgends in der Wirklichkeit. Um in sie einzutreten und weitere Rechte aus sich zu erzeugen, dazu bedarf es des Zwangs, der die Rechtssphäre jedes Einzelnen derart begrenzt, daß sie mit der Freiheit anderer nicht in Widerstreit gerät. Hier erhebt sich aber die weitere Bedingung, daß die Rechtssphären, die einander begrenzen, irgendwie zugleich einander berühren müssen. Wollte man das Rechtsgesetz so auffassen, daß es sich auf die Freiheit aller möglichen Menschen bezöge, so würde es niemals zur Wirklichkeit werden können. Die Forderung, das Gesetz in diese überzuführen, kann daher nur in einer Gesellschaft zusammenlebender Menschen entstehen, und der Akt, durch den dies geschieht, ist auch bei Fichte der »Staatsbürgervertrag«. Dennoch hat dieser eine wesentlich andere Stellung als im vorangegangenen Naturrecht und in dem Vernunftrecht Kants. In diesem ist das Recht Schöpfer des Staates, da der letztere selbst aus dem Vertrag, der Quelle aller Rechte, entsteht. Bei Fichte geht das Recht als solches, d. h. als eine in der menschlichen Natur begründete Anlage, zwar dem Staate voran; aber das wirkliche Recht beginnt erst mit dem Staate und entspringt aus dem Staate, weil erst der Staatsvertrag dasjenige Recht schafft, aus dem alle andern Rechte hervorgehen: das Recht des Zwangs. Damit gewinnt der Zwang in dem Naturrecht Fichtes eine wesentlich andere Stellung als in den vorangegangenen wie nachfolgenden Zwangstheorien. Während in diesen der Zwang von vornherein das Merkmal des Rechtes ist, ist dieses an sich völlig von ihm unabhängig. Er wird aber zum Mittel der Durchführung der Rechtsordnung, und da es ohne solche Mittel keine wirklichen Rechte gibt, so behält er immerhin seine große Bedeutung. Doch ist es nicht zulässig, auf ihn den Begriff des Rechtes selbst zu gründen. Eine weitere Wirkung dieser veränderten Stellung ist es ferner, daß nunmehr um so sicherer auf Grund der durch das Recht das Leben beherrschenden Macht der

Staat in der Wirklichkeit die oberste Macht ist. Das hat zwei wichtige Folgen: erstens hat keine bestimmte Rechtsordnung den Anspruch auf unbedingte Allgemeingültigkeit, denn sie ist überall in der Wirklichkeit von der staatlichen Ordnung abhängig. In diesem Sinne erklärt Fichte ausdrücklich: es gibt überhaupt kein Naturrecht. An die Stelle eines solchen tritt vielmehr in dem seinigen eine ideale Rechtsordnung, die aber nun nicht mehr eine Anzahl dürftiger Sätze ist, welche aus den natürlichen Bedürfnissen oder dem gleichen Streben aller nach Freiheit abgeleitet werden, sondern die auf den ganzen Inhalt des im Staate verwirklichten sinnlichen und geistigen, namentlich sittlichen Lebens ausgeht. Zweitens sind alle einzelnen Rechtsverhältnisse von der staatlichen Ordnung abhängig; der Staat befindet sich darum nicht, wie im alten Naturrecht, am Ende der Rechtsinstitutionen, sondern an deren Anfang, und er selbst besteht nicht in einem ihre Durchführung sichernden, sie also ergänzenden Schutzvertrag, sondern in einem Zusammenhang von Verträgen, durch die sie gleichzeitig begründet und geschützt werden. Er beginnt mit dem Eigentumsvertrag, da es ohne diesen kein Objekt gibt, außer dem Leben des Einzelnen, das zu schützen wäre; daran schließt sich erst der auf alle Staatsgenossen sich ausdehnende Schutzvertrag, der hierdurch wieder zum Vereinigungsvertrag führt. In ihm vollzieht sich endlich der Verfassungsvertrag. Nun sind an sich verschiedene Verfassungsformen möglich, aber sie alle stehen unter bestimmten Bedingungen, unter denen allein der Staat ein wirklicher Rechtsstaat ist. Hier verwandelt sich daher Fichtes Rechtslehre in eine Lehre vom besten Staat, die Zug um Zug an das Platonische Staatsideal erinnert, das sie nur auf die Verhältnisse der modernen Gesellschaft überträgt, indem sie dabei zugleich jede Einrichtung auf einen von der Gemeinschaft geschlossenen Sondervertrag zurückführt. Daß diese Verkettung von Verträgen eine rein logische Konstruktion ist und von Fichte selbst nicht als historische Wirklichkeit gedacht wird, springt in die Augen und ergibt sich schon daraus, daß jeder Schritt in dieser Reihe als eine notwendige logische Konsequenz des vorangegangenen hingestellt wird. Wie das Eigentum den Schutz fordert, so dieser, wenn er wirksam sein soll, die Vereinigung, diese die Einsetzung einer Ge-

walt, sie wieder eine Sicherung gegen die Überschreitung der Befugnisse dieser Gewalt durch eine Aufsichtsbehörde, ein an das römische Tribunat erinnerndes Ephorat usw., wobei alle Störungen, die diese Ordnung erfahren könnte, durch zeitweilige oder dauernde Ausschließung des Übertreters aus der Gemeinschaft beseitigt werden. Von hier aus eröffnet sich nun aber auch der Ausblick auf die durch die gleichen Rechte aller geforderten Gesetze über das Eigentum und über die zur Teilnahme aller an ihm erforderlichen Einrichtungen. Als der Grundsatz, von dem diese Einrichtungen getragen sein müssen, gilt das Wort: »In einem den Zwecken des Staatsbürgervertrages entsprechenden Gemeinwesen darf es keine Müßiggänger und keine Bettler geben!« Damit ist gebrochen mit dem Grundsatz, in dem das alte Naturrecht kulminierte, und das Spinoza in die Worte gefaßt hatte: »Die Sicherheit ist eine Tugend des Staates, aber die Freiheit ist eine Privattugend«, oder die in den modernen Fortbildungen des individualistischen Naturrechts gelegentlich in die Forderung eines »Minimum des zur Erhaltung der Lebensbedingungen der Gesellschaft erforderlichen Zwangs« gekleidet wurde.

Nie sind wohl aus einem und demselben Begriff entgegengesetztere Folgerungen gezogen worden als in dem von Kant zum äußersten Extrem fortgebildeten Grundsatz des individualistischen Naturrechts und in Fichtes Begriff der Staatsgemeinschaft. Der Grund dieses Zwiespalts liegt aber nicht in dem Rechtsgesetz, das in beiden Fällen den gleichen formalen Charakter hat, sondern in jener Auffassung des Staates, die ihren Ausdruck darin findet, daß dieser in der früheren Lehre am Ende, hier am Anfang der Entwicklung der Rechtsordnung steht. Und inhaltlich liegt dieser Unterschied wieder darin begründet, daß dort der Staat die aus der Natur des Menschen unmittelbar abgeleiteten Freiheitsrechte lediglich schützen, hier durch die staatliche Gesetzgebung gleichzeitig erzeugen und sichern soll. Damit erweisen sich beide Theorien als Wirkungen entgegengesetzter Lebensanschauungen. Für die erste ist das Individuum, für die zweite die Gemeinschaft als solche, nicht als bloße Summe von Individuen der letzte Zweck der Rechtsordnung. Vorbereitet ist aber dieser Gegensatz darin, daß bereits

die Wissenschaftslehre, auf die das neue Naturrecht gegründet ist, den äußerlichen Formalismus der Kantischen Kategorien in eine dem Selbstbewußtsein immanente, die volle Wirklichkeit der anschaulichen Dinge voraussetzende Begriffsentwicklung umgewandelt hat. Das Rechtsgesetz Kants bleibt ziellos, weil es sich nicht auf bestimmte, durch die Bedingungen des Zusammenlebens verbundene Menschen, sondern, gleich dem Sittengesetz, auf den Nebenmenschen überhaupt bezieht, so daß die durch die empirischen Lebensbedingungen geforderten Beschränkungen erst durch den Akt eines hinzutretenden, im Grunde willkürlichen Vertrags eingeführt werden können. Nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre ist das Sittengesetz an sich allgemein, wenn es auch nachträglich infolge der besonderen Lebensbedingungen, darunter namentlich auch derer, die in den Rechtsverhältnissen ihren Ausdruck finden, in mannigfaltiger Weise modifiziert wird; das Rechtsgesetz dagegen ist von vornherein beschränkt, weil Rechtsverhältnisse überhaupt nur zwischen dem Ich und einem begrenzten »zufälligen« Teil der zur objektiven Welt gehörigen Mitmenschen entstehen können. Diese »zufällige« und doch notwendige Beschränkung erweckt bereits den Ausblick auf den Gegensatz, der sich hier auftut, und vermöge dessen jede dieser Anschauungen den Begriff eines »Vernunftrechts« auf sich anwenden kann, während doch inhaltlich eine tiefe Kluft zwischen beiden liegt. Für das alte Naturrecht gibt es nur ein uniformes Rechtsgesetz. Für das neue Naturrecht besitzt das Rechtsgesetz von vornherein allein in den konkreten Gestaltungen, die ihm durch die Lebensbedingungen der Gesellschaft und vor allem durch den Staat gegeben werden, objektive Wirklichkeit. Abgesehen davon ist es nur eine nachträglich gewonnene Abstraktion, die in dem Begriff jener »Urrechte« ausgedrückt ist, welche als solche nirgends existieren, weil sie erst durch den Staat in die Wirklichkeit übergehen, damit aber auch erst in den besonderen Formen, die ihnen die Ordnung des Staates verleiht, ihre eigene, nunmehr durch den Zwang, der diese Ordnung herstellt, vermittelte Geltung gewinnen. Was dem Staatsbürgervertrag vorausgeht, mag als Anlage des Menschen zur Rechtsentwicklung gedeutet werden, die Verwirklichung dieser Anlage fällt mit der Bildung des Staates zu-

sammen. Geht man von jener idealen Staatsform aus, die Fichte zum Maßstabe dieser Verwirklichung des Rechtsgesetzes nimmt, so ergeben sich nun auch wiederum aus dem letzteren die zu seiner Durchführung erforderlichen Staatseinrichtungen mit derselben logischen Evidenz, mit der der Staat selbst aus den allgemeinsten Bedingungen des in der besonderen Sphäre der Zusammenlebenden sich betätigenden gemeinsamen Willens entsteht. Diese Folgerungen sind schon im »Naturrecht« in ihren Grundzügen entwickelt, weiter ausgeführt sind sie in der Schrift über den »geschlossenen Handelsstaat« (1800). Damit jedem Staatsbürger sein Urrecht auf Eigentum gewahrt bleibe, muß erstens der Handel nach außen, der die Hauptquelle der ungleichen Anhäufung des Besitzes ist, aus den Händen der Individuen in die des Staates übergehen, und muß zweitens die Organisation der Arbeit durch den Staat in solcher Weise bewerkstelligt werden, daß die Verteilung der Erwerbszweige, Produktion, Fabrikation, Handel, im Innern des Staatsgebietes den Bedürfnissen angepaßt werden, um das notwendige Gleichgewicht zwischen ihnen herzustellen. Die Trennung des Binnen- von dem vom Staat direkt besorgten Außenhandel fordert, daß für jenen ein besonderes, nicht im Außenverkehr gültiges Binnengeld besteht, während diesem ein internationales Metallgeld dient, dessen Gebrauch aber nur dem Staate zusteht usw. So endet Fichtes Naturrecht in einem Kollektivismus, der die besondere Form eines streng durchgeführten Staatssozialismus annimmt. Es ist wohl der erste, der in dieser scharfen Sonderung von der individualistischen ebenso wie von der kommunistischen Eigentumsordnung in der Geschichte der neueren Staatstheorien aufgetreten ist. In dem Bewußtsein, daß das wirtschaftliche Leben die materielle Grundlage der Eigenart jeder Kultur bildet, beschränkt sich Fichte hier zunächst auf eine Skizze des neuen sozialistischen Wirtschaftssystems. Daß es sich ihm aber nicht um dieses allein handelt, geht aus beiläufigen Bemerkungen zur Genüge hervor. So, wenn er sagt, die Einschränkung des Lebensgenusses und des Luxus, die die neue Wirtschaftsordnung mit sich führen werde, gewinne ihre reichliche Kompensation durch die Sicherheit der Existenz, die sie jedem gewähre, vor allem aber werde jene Beschränkung durch die ver-

sittlichende Wirkung aufgewogen, die sie ausübe. Hierin klingen schon die Gedanken an, die wenige Jahre später unter dem Drang der politischen Ereignisse in den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« (1804/05) und in den »Reden an die deutsche Nation« (1808/09) in weiterer Ausführung wiederkehren, in jenen auf der Grundlage einer idealen Geschichtsphilosophie, in diesen mit dem Vorausblick auf die Zukunft und den Kulturberuf des Staates, in welchem sich hier das Platonische Ideal eines Erziehungsstaates mit dem neuen die Geistesart des deutschen Volkes widerspiegelnden idealen Nationalstaat verbindet.

### c. Der Staatssozialismus des neuen Naturrechts.

Sieht man ab von diesen immerhin durch die Zeitverhältnisse bestimmten Idealen, so sind es vor allem zwei Eigenschaften, die Fichtes Rechts- und Staatslehre gegenüber andern verwandten Anschauungen kennzeichnen. Die erste besteht in der strengen Durchführung der deduktiven Methode, die, mag sie noch so sehr durch die sich einschleichenden spekulativen Gesichtspunkte und durch die Gewaltsamkeit, mit der sich in ihr eine an sich scharfsinnig begründete Dialektik durchsetzt, getrübt sein, um ihrer imponierenden Geschlossenheit willen bewundernswert ist. Die zweite besteht in der Sicherheit, mit der hier die Grenzen einer rein sozialistischen, nirgends in einen so verführerisch nahe liegenden Kommunismus überspringenden Theorie gewahrt bleiben, wie dies allen früheren und den meisten späteren Theorien, die aus verwandten Motiven entstanden, begegnet ist, von denen die früheren von Anfang an kommunistische gewesen, die späteren, wo sie als sozialistische begannen, in kommunistische übergegangen sind. Der Grund dieses wichtigen Unterschieds ist offenbar wieder ein doppelter. Fichtes sozialistisches System ist das einzige, das aus einem eigentlichen Kollektivismus erwachsen ist: die Gemeinschaft ist ihm im wirklichen Leben das Primäre; in der Sonderung der Einzelnen und der beschränkteren Verbände betätigt sich fortan die allgemeine Rechtsordnung, die zunächst die natürlichen Rechte eines jeden dieser Glieder, also vor allem auch das Eigentumsrecht zu schützen hat. Gerade weil hier der Staat nicht aus einem atomistischen

Nebeneinander von Individuen besteht, sondern als ein organisch gegliedertes Ganzes erscheint, ist es ebenso sehr ausgeschlossen, daß die Hilfsmittel, deren jeder zu seiner Betätigung bedarf, die gleichen seien, wie es ausgeschlossen ist, daß alle Fähigkeiten der Individuen und dementsprechend die Stellungen, die sie in der organisierten Gesellschaft einnehmen, identisch seien. Gerade auf der Voraussetzung einer solchen Identität der Bedürfnisse und darum folgerichtigerweise auch der Leistungen und der für sie erforderlichen äußeren Hilfsmittel beruht aber die Theorie des Kommunismus. Dieser gründet sich daher ebenso auf eine individualistische wie der Sozialismus, falls er nicht bloß eine schüchterne Übergangsform zum Kommunismus ist, auf eine kollektivistische Auffassung. Für diesen prinzipiellen Gegensatz ist es nun bezeichnend, daß Fichte mit Rücksicht auf die Kulturaufgaben, die er dem künftigen Staate stellt, den Kommunismus ablehnt. Er erblickt in der Freiheit, Eigentum innerhalb der Grenzen zu erwerben, in denen es eine fördernde Wirkung auf die Leistungen der Einzelnen ausübt und nicht in eine Beeinträchtigung des freien Eigentumserwerbs anderer oder in eine allgemein schädliche Anhäufung von Besitz in einzelnen Händen umschlägt, einen notwendigen Bestandteil der Gesellschaftsordnung. Ja, er verteidigt nachdrücklich das Testierrecht, — nicht, weil er mit manchen Naturrechtslehrern der Vergangenheit annimmt, der Wille eines Verstorbenen besitze im Hinblick auf dessen Unsterblichkeit noch ein Recht in dieser Sinnenwelt, sondern weil er überzeugt ist, daß die Gemeinschaft sich selbst schädigen würde, wenn der Einzelne des Rechts, über das selbst Erworbene auch selbst zu verfügen, verlustig gehen sollte[1]).

Fichtes Naturrecht ist ohne Frage die folgerichtigste Durchführung des Staatssozialismus, die das Jahrhundert hervorgebracht hat. Dennoch hat sie das Schicksal gehabt, daß sie auf die sozialistischen Systeme so gut wie einflußlos geblieben ist. So sehr im Gedächtnis des deutschen Volkes die Reden an die deutsche Nation fortwirkten, so waren doch die Grundlagen, auf denen sie und die andern populären Schriften der späteren Zeit seines Lebens sich

[1]) Grundlage des Naturrechts, Werke, Bd. 3, S. 255 ff.

aufbauten, abgesehen von der spärlichen Tradition, die sie in der Literatur über die Geschichte der Philosophie weiterführte, so gut wie vergessen. Das lag nicht bloß an den Übertreibungen des idealistischen Philosophen, sondern nicht weniger an jener strengen Deduktion der Begriffe, die doch die Stärke des Fichteschen Systems ausmachte, die aber im Grunde unverstanden blieb, weil die Wissenschaftslehre fortan im Sinne jenes Individualismus gedeutet wurde, in welchem sich das allgemeine Denken der Zeit bewegte. Für dieses lag es sehr viel näher, unmittelbar auf die Gleichheitsdevise der Menschenrechte zurückzugehen und aus ihr ohne alle logischen Zwischenglieder die Konsequenzen zu ziehen. Sie führten aber unvermeidlich über den Sozialismus hinaus zum Kommunismus und damit zu den Widersprüchen, auf die Fichte schon hingewiesen hatte, und die an Stelle eines positiven Staatsideals, wie es dessen Staatssozialismus zu geben versuchte, das Gegenteil, die Negation des Staates setzte. Aber auch das Gedankensystem Fichtes blieb nicht bei dem Punkte stehen, wohin es in seinem neuen Naturrecht geführt hatte, und gerade jene die Zeit der Befreiungskriege vorbereitenden populären Schriften bilden hier die Übergangsglieder. Hatte das Naturrecht mit seiner Ergänzung durch den geschlossenen Handelsstaat den das Rechtsgesetz verwirklichenden Staat zunächst nur nach seiner wirtschaftlichen Seite geschildert, so brachten die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und die Reden an die deutsche Nation erst den eigentlichen Zweck zur Geltung, dem jenes Wirtschaftssystem nur als Mittel dienen sollte. Dieser Zweck bestand in der sittlichen Wiedergeburt, die der künftige Staat durch eine nationale Erziehung herbeizuführen habe. In ihr sollte der engherzige Individualismus der Verstandesaufklärung überwunden und durch ein alle Glieder der Gemeinschaft erfüllendes Streben nach allgemeinen, aber zugleich in den besonderen Formen ihrer nationalen Bedingtheit sich ausprägenden Werten des Lebens ersetzt werden. Doch dieser Aufgabe zu genügen, dazu erwies sich die Wissenschaftslehre trotz der hinter ihren abstrakten Begriffen überall die konkreten Gestaltungen der Wirklichkeit verbergenden Darstellung zu eng. War doch auch diese Darstellung vom individuellen Selbstbewußtsein

ausgegangen, weil nur dieses zur Auffassung von Objekten und durch sie zur Erkenntnis einer Vielheit anderer denkender und handelnder Subjekte führen konnte. Damit war aber an die Stelle jener primären Realität des Ich eine neue, umfassendere Realität einer Vielheit zusammengehöriger tätiger Ichs getreten, und von da aus eröffnete sich nun der Ausblick ins Unbegrenzte, der erst bei der Idee einer letzten Einheit Halt machen konnte: bei einer Gottesidee, unendlich wie der Gott Spinozas, aber nicht ruhendes Sein wie dieser, sondern tätiges Werden und, in dem beschränkten Umkreis, in dem wir solches geistige Werden und Schaffen zu übersehen vermögen, sich offenbarend als geschichtliche Entwicklung. Das sind die Grundgedanken, die, vorbereitet in der »Bestimmung des Menschen« (1800) und im »Wesen des Gelehrten« (1805), weiter ausgeführt in den aus dem Nachlasse veröffentlichten Vorlesungen über die »Tatsachen des Bewußtseins« (1811), endlich, soweit bei diesem rastlosen Geiste von einem Abschlusse geredet werden kann, in der »Staatslehre« von 1813, das Lebenswerk Fichtes vollenden.

Nun erscheint, von dem so erreichten Standorte aus gesehen, die Wissenschaftslehre samt dem Naturrecht als eine »Phänomenologie«, als ein Weltbild, wie es im individuellen Bewußtsein in der Form der Erscheinungen sich spiegelt. Nachdem die denkende Nacherzeugung dieses Weltbildes bei ihrem Ende angelangt ist, führt sie aber zu einer neuen Weltbetrachtung, die ihren Ort nicht mehr im Einzelbewußtsein, sondern in dem Sein selbst hat, soweit es sich als unmittelbare geistige Gemeinschaft im einzelnen Staat und als Geist der Menschheit in der Geschichte offenbart, hinter der das religiöse Bewußtsein Gott als die letzte schaffende Einheit aller tätigen Ichs auffaßt. Damit ist der Standpunkt des neuen Naturrechts zwar nicht verlassen, aber als ein bloß vorbereitender anerkannt. Er mündet schon in der Weiterführung durch seinen eigenen Begründer zunächst in eine theosophische, von starken religiösen Stimmungen getragene Richtung, in der außerdem bereits als eine Neubildung von dauernderer Bedeutung geschichtsphilosophische Ideen hervortreten.

## 4. Das Naturrecht auf religiöser Grundlage.

### a. Fichtes Staatslehre und ihre Ergänzung durch die Religionsphilosophie.

Fichtes Naturrecht nimmt in der Geschichte der modernen Rechtsideen insofern eine einzigartige Stellung ein, als es in seinem Ausgangs- wie in seinem Endpunkt eine Übergangsbildung darstellt: dort vom extrem individualistischen Vernunftrecht Kants zu einem kollektivistischen Sozialismus, hier von diesem zu den in der gleichen Zeit hervortretenden Versuchen religionsphilosophischer Rechtsbegründungen mit ihrem Abschluß in einer allumfassenden, das Recht als ein integrierendes Moment in sich schließenden Geschichtsphilosophie. In beiden Übergängen bietet Fichte ein Bild dieser Zeit, die in Deutschland ihren sprechendsten Ausdruck in den verschiedenen Stadien findet, die die Geistesströmung der Romantik durchläuft. Im Beginn der Romantik hatte Friedrich Schlegel die Wissenschaftslehre neben Goethes Wilhelm Meister und der französischen Revolution als eines der drei leuchtendsten Denkmale des neuen Zeitalters bezeichnet: neben den Ideen der Revolution, die auch Fichte in einer begeisterten Jugendschrift verteidigt, der Roman, der das Ideal der freien, dem Drang nach ungehemmter Entfaltung ihrer geistigen Kräfte folgenden Persönlichkeit gezeichnet hatte, und die Philosophie, die dem Streben des denkenden Selbstbewußtseins nach universeller Erkenntnis und nach Befreiung aus den Fesseln der Natur einen energischen Ausdruck gab. Aber die Ziele der Romantik waren im Verlauf der geschichtlichen Ereignisse um die Wende der Jahrhunderte andere geworden. Der Drang nach Befreiung des Geistes, der selbst aus der die große politische Umwälzung vorbereitenden Aufklärung hervorgegangen war, hatte einer Vertiefung in die Quellen des geistigen Innenlebens und in die geistigen Schätze der Vergangenheit Platz gemacht, in denen die Gemüter gegenüber den sich überstürzenden äußeren Ereignissen und den von diesen erregten Leidenschaften Ruhe zu finden suchten. So wich der Jubelruf der neuen revolutionären Zeit mehr und mehr einer von religiösen Gefühlen getragenen kontemplativen Stimmung, in der als bleibender Ertrag nur die Abwendung von der in sich selbst befriedigten Aufklärung zurückblieb. Dadurch

bemächtigte sich nach dem das geschichtliche Leben beherrschenden Prinzip der Kontraste auch der Auffassung von Recht und Staat dieser Wandel der Stimmungen, und die Reaktion des nationalen Bewußtseins gegen den ephemeren Universalstaat der Napoleonischen Ära erhob zeitweise diese neue Bewegung zu leidenschaftlicher Stärke. Zwei Richtungen in den rechtsphilosophischen Ideen sind es, die diesen Wandel, der keine der andern europäischen Nationen vermöge ihrer geschichtlichen Lage mächtiger ergriffen hat als die deutsche, zum Ausdruck bringen: eine religions- und eine geschichtsphilosophische. Begleiterscheinungen beider in der allgemeinen Literatur sind eine den Idealen der Vergangenheit wie der Zukunft der Nation zugewandte Dichtung und die alle Gebiete des geschichtlichen Lebens ergreifende wissenschaftliche Forschung. Aber auch hier ist Fichte der philosophische Repräsentant dieser neuen geistigen Strömung, und er ist derjenige, der sie in ihrer auf die Zukunft der Nation gerichteten Bedeutung am entschiedensten zur Geltung gebracht hat. So sind es entgegengesetzte Ideale, deren Verkünder er am Anfang und am Ende seiner Laufbahn ist. Dies könnte fast tragisch erscheinen, wenn man bedenkt, daß es nicht etwa ein in seinen Gesinnungen wankelmütiger Charakter war, der diesem Schicksal unterlag, sondern einer der charaktervollsten seiner an hervorragenden Persönlichkeiten reichen Zeit, ein Mann, bei dem sich die Festigkeit, wie sein persönliches Leben zeigt, nicht selten zu einem übertreibenden Starrsinn steigerte. In der Tat ist es nun aber auch ein Irrtum, wenn man den Fichte der ersten Wissenschaftslehre und des Naturrechts und den der letzten Jahre für zwei verschiedene philosophische Persönlichkeiten ansieht. In dem Vorwort zu seiner »Anweisung zum seligen Leben« (1806) sagt er, obgleich sich an ihm selbst manches geändert haben möge, so seien doch seine Grundanschauungen seit den Tagen der Wissenschaftslehre und des Naturrechts ungeändert geblieben. Daß er mit dieser Versicherung im wesentlichen Recht hat, dafür bildet vor allem die letzte Darstellung seiner Rechtsphilosophie in der Staatslehre von 1813 ein unverwerfliches Zeugnis. Sie zeigt, daß in der Tat das Naturrecht von 1794 nicht bloß den Bruch mit dem Vernunftrecht Kants vollzieht, sondern auch die Staatslehre von 1813 vorbereitet. Das

Rechtsgesetz, seine Begründung und die staatssozialistischen Folgerungen aus ihm sind dieselben geblieben. Der Unterschied liegt nur darin, daß dort der Blick vorwärts, hier rückwärts gerichtet ist. Die Wissenschaftslehre entwickelt aus dem individuellen Selbstbewußtsein die Gemeinschaft als die eigentliche Wirklichkeit, die Staatslehre aus dem Begriff der Gemeinschaft die Folgerungen, die aus diesem Begriff für die Aufgaben der allgemeinen Entwicklung des Geistes in der Menschheit zu ziehen sind, und in denen zugleich, da erst das Ganze die Bedeutung der einzelnen Stufen dem rückwärts schauenden Blick enthüllt, das wahre Sein der vergänglichen Erscheinungen erkennbar wird. Hat das Naturrecht das Rechtsgesetz zunächst nur vom Standpunkt jenes individuellen Selbstbewußtseins erfaßt, in welchem der Freiheit des Ich die Freiheit der andern, seiner Lebenssphäre zugehörigen Iche als eine Schranke entgegentritt, so sinkt hier diese Schranke, wo die Gesamtheit selbst die Einheit bildet, auf die jetzt jenes unbeschränkte Streben nach freier Betätigung übergegangen ist. Hier hat der Zwang, der dort als die notwendige Bedingung erschien, unter der das Rechtsgesetz allein sich verwirklichen kann, keine Stelle mehr, es sei denn, daß er selbst sich als Betätigung der Freiheit darstellt. So führt er von diesem über die Erscheinungswelt sich erhebenden Begriff des Seins aus gesehen zu einer Antinomie zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Solange es sich bloß um das im Staat zur Verwirklichung gelangende Rechtsgesetz handelt, wird dieser das Rechtsgesetz mit sich selbst entzweiende Gegensatz als eine notwendige Bedingung seiner Verwirklichung hingenommen. Hier, wo umgekehrt die Gemeinschaft und das Rechtsgesetz als die ursprünglich gegebenen Werte angesehen werden, wird dieser Gegensatz als eine Antinomie erkannt, die der Lösung bedarf. Wie ist diese Lösung möglich? Sie ist es offenbar nur, wenn der Zwang nicht als ein ursprünglicher Inhalt des Rechtsgesetzes, sondern eben bloß als die Bedingung seiner Verwirklichung in der Erscheinungswelt erkannt wird, an die nun aber auch unmittelbar die Forderung der Überwindung dieses Zwangs geknüpft ist, eine Forderung, die in dem Gebot ihren Ausdruck findet: »Du sollst aus freiem Entschlusse tun, wozu dich das Rechtsgesetz unter Zuhilfenahme des Zwangs verpflichtet«. Denken wir

uns dieses Gebot nicht bloß in einzelnen, immer noch durch das Bewußtsein eines möglichen Zwangs getrübten Fällen, sondern unbeschränkt und unbedingt in der Gemeinschaft verwirklicht, so ist damit das Rechtsgesetz offenbar auf seine eigenste Form zurückgeführt, es ist aber auch zu einem reinen Freiheitsgesetz geworden, zu einer Regel, die sich lediglich an den freien Willen des Menschen wendet. Doch noch eine weitere Folge ist hiermit eingetreten: jene Forderung, die jetzt als ein für eine ideale Gemeinschaft geltendes allgemeines Gesetz betrachtet wird, ist in Wahrheit ein moralisches Gebot. Hatte das Moment des Zwangs dazu gedient, Rechtsgesetz und Sittengesetz voneinander zu scheiden, wie das vor allem bei Kant hervorgetreten war, so hebt mit innerer Notwendigkeit die Beseitigung des Zwangs aus dem Rechtsgesetz diese Scheidung wieder auf: das Rechtsgesetz ist selbst zum Sittengesetz geworden. Daß dieser scheinbare Rückschritt in Wirklichkeit ein Fortschritt war, ist einleuchtend. Mochte es hingehen, daß das Moment des Zwangs als ein Hilfsmerkmal des Rechtsbegriffs angesehen wurde; es für das den Rechtsbegriff selbst konstituierende Merkmal anzusehen, war von vornherein unhaltbar, da hierbei nicht nur ein äußeres Mittel zum Zweck gemacht war, sondern eigentlich auch bei dem Recht wesentlich nur an die im Gegensatz zu ihm bestehende Negation des Zwangs für die Moral gedacht wurde. Hier geriet jedoch diese äußerlichste aller Rechtsdefinitionen vollends ins Hintertreffen, da es sowohl moralische Gebote gibt, die zugleich Rechts-, also Zwangsgebote sind, wie es Rechte gibt, denen ein Zwang entweder garnicht oder doch höchstens indirekt zur Seite steht. Von diesen praktischen Gesichtspunkten aus ist denn auch in der modernen Jurisprudenz die Zwangstheorie mehrfach dem Widerspruch begegnet, und es ist bemerkenswert, daß besonders die Vertreter desjenigen Rechtsgebietes, auf dem tatsächlich der Zwang eine besonders wichtige Rolle spielt, des Strafrechts, zu den Gegnern derselben gehören. Nur selten hat man freilich dabei jenes prinzipiellen Einwands gedacht, den wohl als der erste Fichte erhob, daß der Zwang an sich außerhalb des Rechtsgesetzes liegt[1]).

[1]) Nur Binding hat, soweit ich sehen kann, in seiner Normentheorie diesen prinzipiellen Standpunkt eingenommen. Siehe unten.

Charakteristisch für die Kontinuität der Denkweise Fichtes ist es übrigens, daß er damit auf einen Gedanken zurückkommt, den er schon in seiner Jugend als Verteidiger der Ideen der französischen Revolution ausgesprochen: es sei der schließliche Zweck des Staats, durch die völlige Durchdringung der Gesellschaft mit den Ideen der Freiheit und Gleichheit sich selbst überflüssig zu machen[1]).

Wie ist nun aber jener Widerspruch zwischen dem Sein als dem Vernunftreich, in welchem die Freiheit allein gelten soll, und der erscheinenden Welt, in welcher der Zwang erst die Verwirklichung der Freiheit möglich macht, zu lösen? Die Antwort lautet: er löst sich unter der Bedingung, daß der Zwang auf die volle Verwirklichung der Freiheit, also auf die Beseitigung seiner selbst gerichtet ist. Dies aber geschieht in dem Erziehungsstaat, wie ihn schon die Reden an die deutsche Nation als praktische Aufgabe gefordert hatten. Belehrung und Beispiel sollen einen geistigen Zwang ausüben, der sich durch die eigene Erkenntnis seiner Notwendigkeit allmählich in ein Prinzip der freien Befolgung seiner Gebote umwandelt, einer Befolgung, die zugleich die willige Unterordnung unter die Einsichtigen, die zu Lehrern der Gemeinschaft berufen sind, in sich schließt. In entscheidenden Augenblicken, meint Fichte, werde es wohl vornehmlich ein Einziger sein, der diesen Fortschritt der Gesellschaft zu ihrem letzten Ziel vermittelt. Dieses Ziel werde freilich in der Erscheinungswelt niemals völlig erreicht werden; aber die Bedeutung dieser bestehe eben nicht darin, das Sein selbst zu verwirklichen, sondern darin, fortan seine Verwirklichung zu erstreben. So ist denn aus dem Staatsideal Fichtes der Zwang keineswegs verschwunden, vielmehr erscheint er äußerlich betrachtet gesteigert und vervielfältigt, aber er ist völlig in den Dienst der Freiheit getreten, indem er darauf gerichtet ist, Rechtsgesetz und Sittengesetz zur Einheit zu verbinden, wobei sich in beiden das Sollen in ein Sein umwandelt[2]).

[1]) Fichte, Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, 1793, Werke Bd. 6, S. 39ff. Derselbe Gedanke um dieselbe Zeit bei W. von Humboldt in einer damals nicht veröffentlichten Schrift, Humboldt, Werke, Bd. 7, S. 1ff.

[2]) Fichte, Werke, Bd. 4, S. 369ff.

Ist damit das ideale Ziel einer Recht und Sittlichkeit umfassenden Entwicklung aufgezeigt, so erhebt sich aber als letzte Frage die, auf welche Weise ein Anfang derselben denkbar sei, ohne den doch sie selbst unmöglich sein würde. Hier ist nur eines gewiß: dieser Anfang muß mit dem Anfang der Geschichte zusammenfallen, da es vorher überhaupt keine Entwicklung gibt, wie das nach Fichtes Ansicht die wilden oder geschichtslosen Völker zeigen. Anderseits setzt aber der Anfang der Geschichte eine vorangegangene geschichtslose Zeit voraus. Hier mündet daher, wenn man die Bilder, deren er sich zur Veranschaulichung seiner Gedanken bedient, auf die ihnen zugrunde liegende allgemeine Idee zurückführt, diese in die religiöse Idee, die mit dem Namen Gott den letzten Ursprung alles Seins bezeichnet. Dann liegt in Gott notwendig auch der Ursprung von Sittlichkeit und Recht und damit die Einheit beider begründet. Wie dieses göttliche Sein zu denken sei, dafür geben aber eben jene Bilder immerhin gewisse Anhaltspunkte durch die Rücksicht, die dabei auf die Entwicklung der sittlichen Kultur innerhalb der Erscheinungswelt genommen werden muß. Hier steht fest, daß Sittlichkeit und Recht nur in der Gemeinschaft möglich sind. Nicht von einem Einzelnen, sondern nur von einem Volk kann diese Entwicklung ausgegangen sein. Nun läßt sich ein vorgeschichtliches Urvolk in doppelter Weise denken: erstens nach dem Bild der noch heute lebenden ungeschichtlichen Völker, für welche einerseits kein Sittengesetz, anderseits aber völlige Freiheit des individuellen Handelns besteht. Für sich allein würde ein solches Volk niemals zur Sittlichkeit fortschreiten können, weil alle Antriebe zur Veränderung seines Zustandes fehlten. Zweitens würde ein Volk denkbar sein, welches deshalb geschichtslos wäre, weil bei ihm bereits die volle Einheit von Freiheit und Sittlichkeit bestünde, also ein Weiterstreben gegenstandslos wäre. Eine solche Gemeinschaft würde das reine Sittengesetz selbst, also mit der Gottheit identisch sein. Hier klingt deutlich noch einmal die religiöse Anschauung an, mit der Fichte seine Laufbahn eröffnet und später in den Schriften zum Atheismusstreit verteidigt hat. Läßt sich so von keiner jener einseitigen Annahmen aus ein Fortgang zur Geschichte gewinnen, so ist dieser aber von selbst gegeben,

wenn man sich diese beiden Urvölker in Wechselwirkung denkt, wo nun das eine durch sein freies Handeln die sittlichen Kräfte des andern auslöst und so die Entwicklung entstehen läßt, die das eigentliche Wesen aller Geschichte ausmacht[1]). Es kann aber keinem Zweifel unterworfen sein, daß Fichte mit diesem Bilde nur eine Andeutung über die Richtung hat geben wollen, in der hier seine Staatslehre in eine letzte religiöse Grundanschauung überführt[2]). Für seine Stellung zu den religiösen und den diesen nahe verbundenen geschichtsphilosophischen Richtungen der Rechtslehre ist es aber bezeichnend, daß er mit dem endet, womit diese anfangen. Ihm gilt das religiöse Bewußtsein als die letzte Lösung wie des Weltproblems überhaupt, so insbesondere auch des Rechtsproblems, und als die Aufgabe einer philosophischen Entwicklungsgeschichte der Rechtsideen gilt ihm die allgemeine Geschichtsphilosophie.

### b. Schellings Versuch einer theosophischen Lösung des Willensproblems. Die Humanisierung der Rechtsidee.

Endet so die Staatsphilosophie Fichtes mit einer religiösen Ergänzung, die aber zunächst nur in der Forderung ausklingt, daß der Widerspruch in dem Freiheitsbegriff, wie er in dem Gegensatze zwischen dem Sittengesetz und dem Freiheitsbewußtsein des Menschen zutage tritt, in der Gottesidee seine Lösung finden müsse, so geht nun hier der noch ganz die Grenzen der religiösen Betrachtung innehaltende Standpunkt bei denjenigen Philosophen, die diese Lösung in der Gottesidee selbst zu finden suchen, in eine *theosophische* Auffassung über. Dabei stellt sich dann als eine aus dem Wesen Gottes zu begreifende Entwicklung dar, was dort noch als ungelöstes religiöses Problem erschien. Deutlich tritt uns dieses Verhältnis in der Spekulation Schellings

---

[1]) a. a. O. S. 392ff. Die weiteren Betrachtungen Fichtes über die Stellung des Christentums zur allgemeinen Weltgeschichte können hier beiseite bleiben, da sie ein spezielleres geschichtsphilosophisches Problem behandeln.

[2]) Als Fichte 1813 diese Schlußbetrachtungen der Staatslehre vortrug, waren die Tage gekommen, da seine Zuhörer bereits zu den Fahnen eilten. Man kann es wohl verstehen, daß ihn die Erregung dieser Tage in eine Stimmung versetzte, in der er mehr zu einer poetisch-symbolischen Andeutung der Gedanken als zu einer strengen philosophischen Darlegung fähig war.

entgegen, bei dem sich unmittelbar dieser Übergang vollzieht. Lange hat er versucht, auf dem von Fichte beschrittenen Wege zu diesem Ziel zu gelangen, um schließlich, analog wie Fichte dem Ich die Gemeinschaft als Ausgangspunkt substituiert hatte, so die Gottesidee als den letzten Grund der Dinge zu einem solchen zu nehmen. Das aber ist eben der fundamentale Unterschied zwischen dem religiösen und dem theosophischen Standpunkt. Jener bescheidet sich mit der von ihm festgehaltenen Unerkennbarkeit des letzten Weltgrundes, dieser will aus dem eigensten Wesen dieses Weltgrundes das Wesen der Welt selbst begreifen. In diesem Sinne ist Fichte bis zuletzt aller Theosophie fern geblieben. Schelling und die gleichzeitigen, ähnliche Wege beschreitenden Denker haben die Theosophie zur Basis ihrer Philosophie und damit auch der Rechtsphilosophie genommen. Was aber Schelling dazu trieb, von der Bahn Fichtes abzuweichen, das war die Form, die dieser dem religiösen Problem gegeben hatte, und bei dem er mit dem Bekenntnis der Unlösbarkeit stehen blieb, das sich ihm aus der Forderung einer letzten Übereinstimmung des Rechtsgesetzes mit dem Sittengesetz ergeben hatte. Ist die Gottheit selbst mit dem Sittengesetz identisch, so ist damit die Idee einer absoluten Freiheit ausgeschlossen, und es ist daher auch unbegreiflich, wie im Laufe der Entwicklung der Menschheit jemals aus der Unbeschränktheit der freien Willenshandlungen ein ausnahmslos sittlicher Wille entstehen könnte. Diese Fassung ist es, die Schelling nach mannigfachen Vorversuchen, wie er sie namentlich in seinem »System des transzendentalen Idealismus« (1800) gemacht hatte, dem Problem gab, und die ihn zum theosophischen Standpunkt hinüberführte. Es ist der Schritt, den er zuerst in seinen beiden Schriften »Über Philosophie und Religion« (1801) und »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) getan hat. Besonders in der letzteren ist der Übergang von der einen zur andern Auffassung klar nach seinen Motiven auseinandergesetzt. Er geht die bisherigen Lösungsversuche des religiösen Problems durch, indem er an das der Willensfreiheit anknüpft, das er besonders in seiner Beziehung zum Problem des Bösen behandelt. So betrachtet, erscheint ihm jeder der bisherigen Lösungsversuche unhaltbar. Das Böse kann weder als eine

bloße »Schranke« gedeutet werden, ist es doch ebensogut ein positiver Begriff wie sein Gegenteil, das Gute; noch kann es nach dem Vorbild Spinozas durch die Beseitigung der Freiheit selbst mit Hilfe der auch die Gottheit bestimmenden absoluten Notwendigkeit alles Geschehens umgangen werden; noch endlich ist die Annahme eines »radikalen Bösen« in der menschlichen Natur zulässig, wie sie Kant postuliert hatte, da dieses den Menschen zu einer Art Gegengott machen würde, dessen Existenz mit einer geläuterten Gottesidee unvereinbar ist. Immerhin mag der Gedanke Kants, ohne daß sich Schelling selbst dessen deutlich bewußt wurde, diesen schließlich zusammen mit dem gewaltigen Eindruck, den um die gleiche Zeit die Schriften Jakob Boehmes auf ihn machten, zu dem Ausweg geführt haben, der sich ihm hier eröffnete. Wenn ursprünglich weder in den Willen des Menschen noch in Gott selbst, wie dieser naive Denker getan, die Wurzel des Übels verlegt werden kann, sollte dann nicht, da nach einem andern Wort des gleichen Mystikers »alles seine Wurzel haben muß«, in einem »Urgrund«, der früher ist als Gott, das Prinzip des Bösen gesucht werden? Schelling faßt nun diesen Urgrund zugleich im Sinne der besonders von den ärztlichen Anhängern seiner Naturphilosophie gepflegten mystischen Psychologie als das Unbewußte, das demnach in seinem Verhältnis zum Bewußtsein in die Reihe jener gegensätzlichen Potenzen eintritt, deren Urbild der Gegensatz von Licht und Finsternis ist, und die in dem Dualismus der verschiedenen Naturkräfte, Elektrizität, Magnetismus usw., ihre weiteren Vorbilder fanden. Indem sich nun die Gottesidee und damit Gott selbst in der Menschheit zum Bewußtsein entwickelt, soll sich dieser Prozeß als die eigentliche Substanz der Weltgeschichte ergeben. Von diesem Gedanken aus hat noch die spätere deutsche Metaphysik Schopenhauers und, zum Teil an diese sich anschließend, Eduard von Hartmanns »Philosophie des Unbewußten« Anregungen empfangen, und durch diese Zwischenglieder hindurch ist auch die neuere Jurisprudenz von diesen Ideen, wenn auch nur in einzelnen psychologischen Voraussetzungen, nicht ganz unberührt geblieben. Im übrigen hat aber der positive Geist der neueren Rechtswissenschaft diese von den mystisch-theosophischen Strömungen der deutschen Romantik abgelenkt, und nur in

den geschichtsphilosophischen Anregungen, die Schelling in dieser mittleren Periode seiner Entwicklung gegeben, ist, wie wir unten sehen werden, ein leiser Anklang dieser Mystik bei den Begründern der historischen Schule zurückgeblieben.

Ebenso gilt dies im ganzen von der verwandten Lehre K. Chr. Krauses, der durch eine juristische Schule, die sich an ihn anschloß, die Nachwirkungen dieser theosophischen Geistesströmung zum Teil auf die folgende Zeit gebracht hat. Dazu mochte beitragen, daß trotz der verwickelten Gedankengänge, in die sich dieser vereinsamte Denker eingesponnen hatte, sein theosophischer Ausgangspunkt, die auf unmittelbare Intuition gegründete Wesenseinheit des Bewußtseins mit Gott, dem populären Denken einleuchtender erschien als die dialektische Methode Schellings[1]). Auch bemühten sich die Schüler, die philosophischen Gedanken des Systems von den allzu phantastischen Ausschmückungen zu befreien und zu popularisieren, so daß schließlich als der wesentliche Charakter dieser Richtung die Tendenz einer möglichsten Humanisierung der Rechtsordnung zurückblieb. So stellte sich die Krausesche Schule namentlich in den Dienst der Agitation für die Abschaffung der Todesstrafe, sie betrachtete die Strafe überhaupt lediglich als ein Mittel der Erziehung und Besserung, das Völkerrecht als eine Institution zur Herbeiführung eines dauernden Friedenszustandes usw. Damit mündete dann diese Richtung in praktische Bestrebungen ein, die teils auf dem Boden religiös indifferenter, noch in das Aufklärungszeitalter zurückreichender Humanitätsideale standen, teils aber von modernen soziologischen Theorien ausgingen. So bildete sie schließlich eine bloße Übergangsformation zwischen dem aus dem deutschen Idealismus des beginnenden 19. Jahrhunderts geborenen neuen Naturrecht und den zu Ende desselben Jahrhunderts hervortretenden soziologischen Strömungen. Dazu kommt endlich der aller Theosophie seit alter Zeit gemeinsame Zug zur Geschichtsphilosophie.

[1]) Von dem zu einer gewissen Zeit nicht unbeträchtlichen Einfluß der Philosophie Krauses legen besonders die zahlreichen Auflagen und Übersetzungen des Hauptwerkes seiner Schule, des Naturrechts von H. Ahrens, Zeugnis ab (Ahrens, Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, 1. Aufl. 1846, 6. Aufl. 1870).

## 5. Rechtstheorie und Geschichtsphilosophie.

### a. Die historische Rechtsschule.

Die Wendung von der logisch-systematischen zur historischen Behandlung der wissenschaftlichen Probleme bildet einen der bedeutsamsten Faktoren der gewöhnlich unter dem Namen der Romantik zusammengefaßten geistigen Bewegungen. In dieser hängt er zugleich auf das engste mit der Entstehung der religiösen, sozialen und politischen Ideale der Zeit zusammen. Sein Verhältnis zur Vergangenheit tritt aber am sprechendsten in der Rechtswissenschaft und in der Philosophie zutage, wo die Abkehr von dem alten Naturrecht und der Bruch mit der rationalistischen Aufklärung die hervorragendsten Merkmale dieser Zeit bilden. Das Verdammungsurteil, das Fichte in seinen »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« über das vorangegangene der Verstandesaufklärung mit dem übertreibenden Ingrimm des Reformators der Philosophie fällt, ist hier kennzeichnend für den Gegensatz, in dem sich die neue Zeit zu ihrer nächsten Vergangenheit fühlt. Nichtsdestoweniger ist es kaum zutreffend, wenn man nun die neue historische Rechtsauffassung gegenüber der konstruktiven, logischen des Naturrechts als eine überhaupt von der philosophischen Rechtsbetrachtung grundsätzlich sich abwendende ansieht. Wohl mag dies für die spätere Entwicklung gelten, wenngleich es auch hier an Abbiegungen zum Naturrecht nicht gefehlt hat[1]). Für die Anfänge gilt es aber jedenfalls nicht. Nur darf man nicht Auffassungen, die nicht sofort den Stempel der Spekulation an sich tragen, für unphilosophisch halten. Hier repräsentieren vielmehr die Hauptbegründer der geschichtlichen Rechtsbetrachtung, Savigny und Puchta, die beiden philosophischen Strömungen, von denen die erste auf eine rein geschichtliche Begründung zurückgeht, in den prinzipiellen Folgerungen aber die Grenzen der Geschichtswissenschaft überschreitet, die zweite dagegen auf philosophischen Voraussetzungen ruht und von der Philosophie der Zeit sichtlich beeinflußt ist. Es ist die Kritik des Naturrechts, die bei Savigny in seiner berühmten Schrift »Vom Beruf un-

[1]) Vgl. Landsberg (Stintzing), Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft III, 2. S. 186ff., 732ff.

serer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft« (1814) den Ausgangspunkt der Betrachtungen bildet. Gegenüber dem vom Naturrecht aufgestellten Begriff eines für alle Zeiten und Völker gültigen Rechts weist er auf den geschichtlichen Wandel der Gesetzgebung und auf die historischen Bedingungen hin, unter denen sich dieser Wandel vollzieht. Dabei sind es aber nicht einzelne Gesetzgeber, die das Recht schaffen, sondern dieses geht in seinen Grundlagen aus dem allgemeinen Völkerbewußtsein hervor, das, wie es selbst ein nach Anlage und Geschichte der Völker verschiedenes ist, so auch kein uniformes Recht erzeugen kann, während außerdem nicht jede Zeit die gleich günstigen Bedingungen zur Rechtsbildung mit sich führt. Einleuchtend zeigt er dies an dem Gegensatz, in welchem in dieser Beziehung das römische und das deutsche Recht zu einander stehen. Während sich in jenem die Rechtsentwicklung innerhalb einer Jahrhunderte dauernden politischen Gemeinschaft stetig vollzogen hat, ist sie hier durch die Wanderungen und die wechselnden Staatenbildungen der germanischen Stämme bald unterbrochen bald wieder neu begonnen worden und dabei naturgemäß mit fremden Rechten, besonders dem früher ausgebildeten römischen, in Berührung getreten. Darum hat sich in Rom die Rechtsentwicklung deutlich in zwei Stadien geschieden: in ein erstes ursprünglicher Rechtsbildung, des sogenannten Gewohnheitsrechts, und in ein zweites, des Gesetzesrechts. Jenes bildet, insofern es an das Leben in Staat und Gesellschaft gebunden ist, den politischen, dieses, insofern es unter dem Einfluß eines rechtskundigen Juristenstandes aus demselben hervorgeht, den technischen Teil des Rechts. Soll eine Zeit vor andern zur Gesetzgebung befähigt sein, so gehören aber dazu beide Faktoren, und beide müssen in der engen Verbindung miteinander stehen, wie sie in Rom vermöge der durch Jahrhunderte dauernden politischen Kontinuität möglich war, wie sie aber keineswegs in jedem beliebigen Zustand vorhanden ist. Das Recht an sich entspringt daher überall ebenso aus dem allgemeinen Volksbewußtsein wie Sprache, Sitte, Religion; seine Ausbildung zum Gesetzesrecht ist jedoch an besondere Bedingungen der Kultur geknüpft[1]. Dies ist offenbar eine durchaus historische Betrachtung;

[1] Savigny, a. a. O., S. 12.

dennoch läßt sich nicht behaupten, daß sie nicht gleichzeitig eine geschichtsphilosophische sei. Denn Savigny stellt dies Ergebnis als ein allgemeingültiges hin. Das zeigen vor allem die Argumente, mit denen er die Heidelberger Juristen bekämpft, die damals unter dem Eindruck des Befreiungskrieges ein neues Gesetzbuch für Deutschland forderten. Seine Stellung ist hier in der Tat ebensogut gleichzeitig eine historische und philosophische wie die von Jakob Grimm und andern den sonstigen Kulturgebieten zugewandten Vertretern der Romantik, und es macht wenig Unterschied, ob diese Männer für die letzten Bedingungen der Rechtsbildung das Wort Völkerbewußtsein oder »Volksgeist« gebrauchen. Ob Savigny von einzelnen Philosophen der Romantik angeregt worden sei, das bleibt freilich sehr zweifelhaft. Daß seine Anschauungen mit dem allgemeinen Geist der gleichzeitigen Philosophie zusammenhängen, ist aber jedenfalls nicht zu bezweifeln. Vom Standpunkt des reinen Historikers aus würde ja nicht bestritten werden können, daß auch unter andern als den speziell aus dem Verhältnis der römischen zu den deutschen Rechtsbildungen abstrahierten Bedingungen ein Gesetzgebungswerk entstehen könnte.

Offenkundiger ist dann allerdings die zweite Richtung der rechtshistorischen Schule, die in Puchta ihren Hauptvertreter gefunden hat, von den philosophischen Ideen der Zeit getragen, ohne daß sich freilich eine Ausschließlichkeit für eine dieser Richtungen nachweisen ließe. Zwar mag Puchta mit dem direkter auf die nationalen Quellen der Rechtsbildung hinweisenden Wort »Volksgeist«, das er als der erste unter den Juristen gebraucht zu haben scheint, von Hegel beeinflußt sein, der Inhalt seiner Anschauungen ist vornehmlich im Sinne Schellings gehalten, wenn er den Ursprung des Rechts im unbewußten Hintergrund dieses Volksgeistes sucht, daher man eigentlich ebensowenig nach diesem Ursprung fragen könne wie nach dem von Sprache, Religion und Sitte, ja des Bewußtseins überhaupt. Hatte Savigny schon auf die Sitte und auf die religiöse Symbolik der Rechtshandlungen hingewiesen, so fallen nach Puchta Sitte und Recht überhaupt zusammen. Bezeichnender noch für die Wendung, die dieser dem Rechtsproblem gibt, ist aber wohl, daß er nicht, wie Savigny, von den nationalen

Unterschieden der Rechtsentwicklung ausgeht, sondern umgekehrt ihre Übereinstimmung bei allen Völkern behauptet und für ihre Entwicklung, statt der einfachen Zweiteilung seines Vorgängers, drei Stufen annimmt: das Gewohnheitsrecht, das unmittelbar das Leben selbst beherrscht, das Gesetzesrecht, in welchem Teile dieses ursprünglichsten Rechts durch verfassungsmäßig bestellte Organe fixiert werden, endlich das Juristenrecht, das in der Deutung und Verknüpfung dieser beiden vorausgehenden Rechtsquellen besteht. Mag diese Dreiteilung einem praktischen Bedürfnisse entgegengekommen sein, angesichts der Allgemeingültigkeit, die diese Stufen beanspruchen, läßt sich doch kaum der Gedanke zurückweisen, daß dabei die bekannten Dreiteilungen der Schellingschen Natur- und Geistesphilosophie eine vorbildliche Rolle gespielt haben. Bot doch die mit Beifall begrüßte Einführung des Juristenrechts als einer besonderen »Rechtsquelle« zugleich den Vorteil, daß auf diesem Wege den Methoden logischer Deduktion und Interpretation und einer hinter dem alten Naturrecht kaum zurückstehenden Dogmatisierung des Rechts der Eingang in die Wissenschaft der historischen Schule ermöglicht wurde[1]).

Was übrigens den Einfluß Schellings auf die historische Schule betrifft, so hat er mehr vielleicht als durch seine eigene Philosophie

---

[1]) Puchta, Das Gewohnheitsrecht, Bd. 1, 1828. Grundriß zur Vorlesung über juristische Enzyklopädie und Methodologie. 1822. Über die Perioden in der Rechtsgeschichte, Rheinisches Museum. 1827. An Schelling gemahnen namentlich die Bezeichnungen der drei Perioden als die der Einfachheit oder Unschuldsperiode, der Mannigfaltigkeit und der zur Einheit zurückkehrenden Wissenschaftlichkeit. S. Brie (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 2, S. 1ff.) vermutet, daß der bei Hegel schon in der »Phänomenologie des Geistes« gebrauchte Ausdruck »Volksgeist« auf die Begründer der historischen Schule, namentlich auf Puchta, hinweise. Daß Puchta wiederholt gegen Hegel polemisiert, würde dagegen schwerlich als eine bindende Instanz gelten können. Jedenfalls sind aber seine Anschauungen inhaltlich mehr mit denen Schellings verwandt. Edgar Loening (Internationale Wochenschrift, Januar 1910) vermutet, Savigny sei durch seine persönlichen Beziehungen zu den Romantikern diesem Einfluß zugänglich geworden. Doch sind das Imponderabilien, die sich weder beweisen noch widerlegen lassen, und jedenfalls lassen sich speziell für einen Einfluß der Schellingschen Philosophie auf diesen großen Juristen, der in seiner ganzen Denkweise kaum Berührungspunkte mit ihm bietet, schwerlich Belege beibringen.

namentlich noch in die weitere, von der Romantik allmählich sich abwendende Zeit durch eine Schrift gewirkt, die, obgleich ihrer Entstehung nach schon im Wendepunkt zu seiner späteren Theosophie, durch eine überraschende Klarheit und Allgemeinverständlichkeit sich auszeichnet: die »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803). Unter ihren einzelnen Teilen ist es besonders der »über das Studium der Historie und der Jurisprudenz« handelnde, der einem Juristen, auch wenn er von Schellings Philosophie, oder wenn er überhaupt von Philosophie nichts wissen wollte, einleuchten konnte[1]). Wenn Schelling es in diesen Vorlesungen bei der Dreiteilung der akademischen Lehrfächer in Theologie, Historie einschließlich der Jurisprudenz und Medizin mit Naturwissenschaft bewenden läßt, der Philosophie aber keine besondere Stellung einräumen will, so versteht er das freilich so, daß alle Wissenschaften Teile der Philosophie seien. Aber diese Teilung konnte auch im entgegengesetzten Sinne verstanden werden. Man konnte sie als einen Verzicht auf Philosophie überhaupt auffassen, und es kam in der Tat in nicht allzu ferner Zukunft eine Periode, wo die Vertreter der Einzelwissenschaften, und die ersten unter ihnen waren vielleicht die Juristen, glaubten, diesen Verzicht leisten zu können. Dann konnten sie wenigstens aus Schellings Ausführungen über »Historie und Jurisprudenz« die Mahnung entnehmen, daß die Rechtswissenschaft ebensowenig der Geschichte entraten könne, wie umgekehrt die Geschichte der Rechtsordnungen ein wichtiger Teil der Geschichte selbst sei. Das war in der Tat ein Programm, das ganz der positivistischen Strömung entsprach, die sich nach dem Niedergang der Romantik, die die Anfänge der neuen Schule umgab, und nach dem Sturz des Hegelschen Systems um die Mitte des Jahrhunderts über alle Gebiete ausgebreitet hat. Dabei wurde nun aber die rein historische Betrachtung um so mehr zur Hauptgrundlage der ausschließlich dem positiven Recht zugewandten Jurisprudenz, als die Geschichtswissenschaft selbst, von der gleichen positiven Zeitströmung getragen, der politischen Geschichte ihr Hauptinteresse zuwandte, aus einem Grund, der seinerseits freilich bis zu einem

[1]) Schelling, Sämtliche Werke, Bd. 5, S. 306 ff.

gewissen Grade philosophischer Natur war[1]). Hatte doch Kant schon bemerkt, das einzige Gebiet der Geschichte, das eine gewisse Gesetzmäßigkeit des Fortschritts zu vollkommeneren Bildungen erkennen lasse, sei die Geschichte der Staatsverfassungen. In der Präponderanz der politischen Geschichte lag nun aber doch zugleich ein Fortschritt dieser positiven Richtung gegenüber den von der Philosophie der Romantik beeinflußten Anfängen. Hier war es wesentlich nur das aus inneren wie äußeren Gründen von jeher im Vordergrund des juristischen Denkens stehende Privatrecht, um dessen Ausbildung sich auch das Interesse der Begründer der historischen Schule bewegte. Abseits lagen ihnen dagegen Staats- und Völkerrecht. Besonders hinsichtlich des letzteren bildete die neue Richtung einen bemerkenswerten Gegensatz zum alten Naturrecht. Dieses hatte bei Grotius mit der Frage nach dem Recht des Krieges begonnen, und die Kompendien des Naturrechts pflegten den Titel »Jus naturae et gentium« zu führen. Auch blieb es fortan der Standpunkt des Naturrechts, daß die Vereinbarungen über die Kriegführung wie über den internationalen Verkehr im Frieden auf einzelne Verträge zurückzuführen seien; aber angesichts der Rolle, die die Fiktion des Vertrags spielte, bildete dies keinen prinzipiellen Unterschied von der Rechtstheorie überhaupt. Anders, wo der Ursprung des Rechts in die Tiefen des Volksgeistes verlegt wurde. Hier war ein internationales Recht zu einem Caput mortuum geworden, für dessen Unterbringung man wieder zum Naturrecht zurückgreifen mußte. Das Staatsrecht aber entzog sich durch die Vielgestaltigkeit der Verfassungen vom geschichtlichen Standpunkte aus allzu sehr jener systematischen Betrachtung, die sich im Anschluß an das römische Privatrecht in der Jurisprudenz eingebürgert

[1]) Ein interessantes Monument dieser der Philosophie abgewandten Zeitströmung, die doch ihrerseits derselben nicht ganz entraten konnte, ist Jherings Werk »Der Zweck im Recht« (1877—1883). Der geistvolle Verfasser bietet hier eine Art Philosophie des Rechts, die er ganz auf Grund seiner eigenen reichen juristischen Kenntnisse ausführt. Dabei kann es dann freilich nicht ausbleiben, daß die Theorien, die er entwickelt, zum Teil in der Philosophie längst schon dagewesen sind, denen aber gerade diese Selbständigkeit der Darstellung auch da, wo man ihnen nicht zustimmen kann, einen eigenartigen Reiz verleiht.

hatte. So nahm man denn auch hier wieder zur Vertragstheorie seine Zuflucht, und es bildete daher einen eigentümlichen Kontrast, daß dieselben Juristen, die darauf drangen, das Recht als eine natürliche Schöpfung des Volksgeistes zu verstehen, den Staat als ein künstliches, durch willkürliche Übereinkunft entstandenes Gebilde betrachteten. Hier war es erst das neue Naturrecht gewesen, das, mit den die Revolution vorbereitenden politischen Theorien beginnend, den Gesellschaftsvertrag unter den Gesichtspunkt des Schutzes der allgemeinen bürgerlichen oder, wie man sich ausdrückte, der Menschenrechte stellte, wo nun statt des Rechts der Staat und, da vor allem die Gegenwart nach jenem Schutze begehrt, statt der Geschichte die Gesellschaft in den Blickpunkt des Interesses trat. In diesem Sinne hatten schon Rousseau und Fichte in dem Staat die nächste und in der Gesellschaft die ursprüngliche Quelle des Rechts gesehen. Hier war es aber jene Vorherrschaft, die die politische Geschichte innerhalb der geschichtlichen Betrachtung behauptete, der sich die historische Rechtsschule um so weniger entziehen konnte, als sie ja von Anfang an von demselben geschichtlichen Interesse getragen war, das in der Geschichtsschreibung vorherrschte und das frühe schon auch in der Philosophie sich regte, wo es sich mit dem Bewußtsein verband, daß hierin einer der markantesten Gegensätze des neuen Jahrhunderts und des vorangegangenen der Aufklärung bestehe. Der erste, der diesen Gegensatz, erfüllt von der Größe der Aufgaben, die dieser kommenden Zeit bevorstanden, der Welt verkündete, war Fichte in den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters«; der erste, der den Gedanken einer allumfassenden Selbstentwicklung des Geistes in der Geschichte zur Grundlage seiner Weltanschauung machte und von hier aus Recht und Staat, vor allem aber den Staat in seinem Verhältnis zum Recht in eine neue Beleuchtung rückte, war Hegel. In Hegels System kulminiert daher der Entwicklungsgedanke innerhalb der Geistesgeschichte, noch bevor er seinen siegreichen Zug im Reich der Natur antrat. Der ungeheure Aufschwung der Naturwissenschaften von der Mitte des Jahrhunderts an hat es gefügt, daß er in den Geisteswissenschaften zunächst hinter diesem zurücktrat, während die in der Philosophie Hegels gelegenen Mängel ihn

hier vorläufig zu einer ephemeren Erscheinung machten. Dennoch läßt sich vom Standpunkt einer weiteren historischen Perspektive aus kaum verkennen, daß Hegel den Entwicklungsgedanken in seiner Bedeutung für eine allgemeine, vor allem auch das geistige Leben umfassende Weltanschauung und damit den Geist des neunzehnten Jahrhunderts in der allgemeinsten Form zur Geltung gebracht hat. In diesem Sinne bilden insbesondere innerhalb der Rechtstheorien auch die der historischen Rechtsschule eine einzelne Seite der Gedanken, die in Hegels geschichtsphilosophischem System zusammenströmen.

### b. Die Philosophie Hegels.

Daß Hegels Philosophie am Wendepunkt zweier Zeitalter steht, ist ein Umstand, der ihre Beurteilung überhaupt, und der insbesondere die ihrer bleibenden Bedeutung lange beeinträchtigt hat und zum Teil noch heute beeinträchtigt. Wir können uns verhältnismäßig leicht in eine Zeit zurückversetzen, deren geistiger Charakter sich unter den unmittelbaren Nachwirkungen der Ideen der Revolution und des diese allmählich zurückdrängenden Geistes der Romantik ausgebildet hatte, oder auch in jene Zeit um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, in der zu den immer noch nachwirkenden politischen Idealen der Vergangenheit gewaltige soziale Strömungen von unabsehbarer Tragweite hinzutraten, während gleichzeitig Naturwissenschaft und Technik einer bisher nie gesehenen Blüte entgegengingen und im weiteren Gefolge das wirtschaftliche Leben neue Formen annahm. Aber zwischen den Grenzen der teils von der Revolution, teils von der Romantik getragenen Ideen mit ihrem Überreichtum an theoretischen Spekulationen und dem folgenden Zeitalter, das mit seiner Umwälzung auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens in überwiegendem Maße praktischen Zielen zugewandt war, liegt eine stille Zeit, vornehmlich dem dritten und vierten Jahrzehnt angehörig, von der höchstens den ältesten des jetzigen Geschlechts ein leiser Nachklang frühester Erinnerung zurückgeblieben ist. Dies ist die Zeit Hegels und seines Systems. Es ist verschwunden und wird schwerlich in der gleichen Form wiederauferstehen. Noch lebt eine Kantische Schule unter uns, die das

Testament ihres Meisters annähernd unverändert verwaltet. Selbst Schelling, der Romantiker wie der Theosoph, läßt bei manchen Zeitgenossen verwandte Saiten anklingen. Um Hegel beginnt sich allmählich erst wieder eine kleine Gruppe von Schülern zu sammeln. Dabei scheint es aber beinahe unvermeidlich, daß man nicht bloß die Aufgaben, die sich zumeist die heutige Philosophie, sondern auch diejenigen, die sich die Wissenschaft überhaupt stellt, auf das System Hegels überträgt. Man betrachtet es als ein Unternehmen, das darauf ausgeht, die Welt in ihrem Zusammenhang als eine Natur und Geist umfassende Einheit zu begreifen, und so der Fülle des Einzelwissens nicht nur als eine eigenartige Betrachtungsweise gegenüberzustellen, sondern auch das gleiche Geschäft der Interpretation der Erscheinungen von jenem eigenartigen Standpunkte aus, in diesem Sinne also in Konkurrenz mit der Einzelforschung zu vollbringen. Mit anderen Worten: es soll nicht bloß ein allumfassendes, mit Hilfe einer streng festgehaltenen Dialektik der Begriffe erzeugtes Weltbild vermitteln, sondern es soll zugleich an die Stelle der alle Zeit lückenhaft bleibenden Interpretation der positiven Wissenschaften eine lückenlose und daher dieser überlegene setzen, insofern also mit der logischen eine kausale Aufgabe verbinden. Wenn man jedoch von Fichte ausgeht, an den dieses System nach Zweck und Methode am nächsten sich anschließt, so leuchtet ein, daß davon nicht im geringsten die Rede sein kann. Wie vielmehr Fichte, ganz im Sinne der Wissenschaftslehre, die Aufgaben der Einzelforschung völlig unberührt läßt, so und noch in höherem Grade Hegel. Sein Ziel ist nicht, eine Welterklärung, sondern eine Weltanschauung zu geben. Wie aber jene vom Einzelnen, so geht diese notwendig vom Ganzen aus, freilich nicht vom Ganzen in der Fülle seiner Inhalte, was unmöglich wäre, sondern von dem Begriff, der latent diese Fülle der Inhalte in sich schließt, von dem Sein, um aus ihm in ununterbrochener dialektischer Selbstbewegung der Gedanken dessen Inhalte zu entwickeln. Hier findet die Kausalität, dieses unentbehrliche Hilfsmittel aller Interpretation, nirgends eine Stelle, sondern es ist einzig und allein eben die Logik, die in dieser ihrer ausschließlichen Verwendung von selbst zur Dialektik wird. Dem entspricht, daß eine Weltanschauung zwar

mit einer Welterklärung streckenweise zusammengehen, und daß sogar als ideales Ziel eine solche Verbindung gedacht werden kann, aber daß dabei stets die Aufgabe beider eine verschiedene bleibt, so oft auch diese Aufgaben vermengt oder gar verwechselt worden sind. Gleichwohl sind gerade die geschlossensten und einflußreichsten Systeme der Philosophie nur als Weltanschauungen, nicht als Welterklärungen von bleibender Bedeutung gewesen. So das Platonische Weltbild in der alten, das System Spinozas in der neueren Philosophie. Neben dem letzteren tragen aber vor allem die Weltanschauungen des neueren deutschen Idealismus von Fichte an durchaus diesen Charakter, wogegen noch Kant teilweise mit der Verstandesaufklärung, aus der er hervorging, das Bestreben teilt, eine wissenschaftliche Interpretation der Erscheinungen geben zu wollen. Doch leuchtet schon bei ihm deutlich die Absicht hervor, die jeder Weltanschauung eigen ist, wenn sie überhaupt einen vernünftigen Zweck haben soll, das Bedürfnis des menschlichen Geistes nach jener Ruhe, die nur aus einer auf das Ganze gerichteten Anschauung entspringen kann, endgültig zu befriedigen. Dabei bleibt für die Philosophie als Wissenschaft nur die Forderung bestehen, daß sie nicht willkürliche Dichtung sein darf, sondern zu ihrer Grundlage die Wirklichkeit, sei es auch nur auf einem ihrer das menschliche Interesse vor andern fesselnden Gebiete, haben muß, um von hier aus das Ganze des menschlichen Denkens in ihre Sphäre zu ziehen. Seit Plato aber ist es ein Gesetz des auf dieses Ziel gerichteten Denkens gewesen, nicht die bei jedem Schritt auf Hemmungen stoßende Kausalität der Erscheinungen, sondern die alle Grenzen überschreitende Macht des dialektischen oder, wo dieses noch in seinen Anfängen stand, des ontologischen Denkens als Werkzeug zu gebrauchen. Dabei hat sich zugleich die Dialektik, im Unterschied von der wissenschaftlichen Logik, allezeit mehr als eine künstlerische denn als eine wissenschaftliche Methode oder als die letztere doch nur insofern bewährt, als auch die Wissenschaft der pfadfindenden Phantasie nicht entraten kann. Unter den Künstlern der Dialektik aller Zeiten nimmt nun Hegel ohne Frage darin eine hervorragende und in dem wohl seit Plato nie wieder erreichten Maße einzigartige Stellung ein, daß sein Blick ebensowohl auf das

Ganze wie auf das Einzelne gerichtet ist, so daß er im Verhältnis zu der Wissenschaft seiner Zeit jenem idealen Ziel einer Verbindung von Weltanschauung und Welterklärung in denjenigen Teilen seines Systems, in denen seine Weltanschauung wurzelt, nahekommt. Aber während Plato überall da, wo der Zusammenhang des begrifflichen Denkens versagt, genötigt ist zur Dichtung zu greifen, sucht Hegel ein kontinuierliches Netz von Begriffen über alles Einzelne auszubreiten, um es zu einem Ganzen zu verbinden, welches die künstlerische und die mythologisch-religiöse Anschauung in sich schließt, indem es beide zu der endgültigen Form des philosophischen Denkens erhebt. Darum nennt er auch diese drei Formen des über die wandelbaren Erscheinungen sich erhebenden absoluten Geistes, Kunst, Religion und Philosophie, mit dem Namen der mittleren dieser Stufen Religion, denn diese enthält einerseits den gesamten Weltinhalt an Vorstellungen und deutet anderseits in ihren Symbolen die Begriffe an, die das Wesentliche dieses Inhalts zusammenfassen.

Hiernach kann es kaum ein größeres Mißverständnis geben, als wenn man, wie es immer wieder und nicht zum wenigsten von seiten derer, die zu Hegel zurückkehren wollen, geschieht, in diesem System nicht bloß eine Weltanschauung, sondern zugleich eine Welterklärung sieht. Wohl kommt in dem Schema allgemeiner logischer Begriffe, das der Philosoph der Ordnung der realen Erscheinungen voranstellt, unter andern auch der Begriff der Kausalität vor, insofern diese so gut wie Substanz, Quantität, Qualität usw. zu den allgemeinen Elementen unseres Denkens gehört. Aber nirgends spielt die Kausalität in ihm jene alles Einzelne beherrschende und verknüpfende Rolle, die sie zum methodologischen Prinzip der erklärenden Wissenschaften macht. Statt dessen bildet, wie bei den ähnlichen metaphysischen Systemen der Vergangenheit, die Logik, meist in der Form des ontologischen, hier in der des dialektischen Denkens, das gewaltige und nicht selten gewalttätige Werkzeug, aber auch das einzig mögliche, das überall da seine Stätte hat, wo es sich um die Gewinnung einer Weltanschauung handelt, die die Welt als Ganzes, das Einzelne aber im Verhältnis zu diesem Ganzen zu deuten sucht. In diesem Sinne hat dereinst

Plato die dialektische Methode mit Meisterschaft gehandhabt; vereinzelt hat er sich aber auch der ontologischen bedient, z. B. wenn er aus dem Begriff der Seele als des Lebensprinzips die Unsterblichkeit ableitet. Die Scholastik hat dann die durch ihren Anschluß an die subsumierende Technik der Aristotelischen Subsumtionslogik näher verwandte Ontologie ausgebildet. Der große Meister der Ontologie ist aber Spinoza, und er ist zugleich ein unverwerflicher Zeuge dafür, daß jedes auf solch logischer Grundlage errichtete System immer nur Weltanschauung, niemals Welterklärung sein kann. Das »Causa sive ratio« dieses durch und durch logischen Denkers darf ja nicht dazu verführen, in seiner Causa etwas anderes zu sehen, als eben die Ratio in ihrer ontologischen Gestaltung, d. h. die objektivierte Vernunft. Eine Kausalität in unserem heutigen wissenschaftlichen Sinne existiert für ihn überhaupt nicht. Sollte aber wirklich jemand glauben, dieses System sei für seinen Urheber, oder es sei für einen der Vielen, die sich von ihm angezogen fühlten, eine Lösung des sogenannten »Welträtsels« im Sinne einer Interpretation der Erscheinungen gewesen? Das könnte doch höchstens für einige an der äußersten Oberfläche der Dinge stehen gebliebene Bekenner des Materialismus gelten, und auch für sie nur ohne deutliches Bewußtsein dessen, was sie zu Spinoza hinzieht, oder auch für die Vertreter des Dogmas vom »psychophysischen Parallelismus«, der überhaupt kein Erklärungsprinzip, sondern höchstens ein heuristischer Ausdruck für gewisse einander regelmäßig begleitende physische und psychische Erscheinungen ist. Was bei Spinoza die Verkehrtheit einer solchen Vermengung besonders klar ans Licht treten läßt, das ist der Umstand, daß sein System als Interpretation der empirischen Wirklichkeit gar nichts leistet und offenbar auch gar nicht die Absicht hat, dies zu tun. Was es dereinst für Herder, Goethe, Schleiermacher und für viele andere gewesen ist, das bestand nicht darin, daß es jemals dem Bedürfnis nach einer Erklärung der Dinge und ihres Zusammenhangs dienen konnte oder auch nur wollte, sondern daß es einem ganz anderen Bedürfnis entgegenzukommen strebte, das in jedem über die Interessen des Alltags hinausgehenden menschlichen Bewußtsein lebendig ist: das nach einer ethisch befriedigenden Welt-

anschauung. In diesem Sinne ist Goethe Spinozist gewesen: nicht als Bekenner irgendwelcher wissenschaftlicher Überzeugungen, ja nicht einmal der Begriffe des Systems selbst, sondern im Sinne eines Gesamteindrucks der Idee des im unendlichen Wesen Gottes zur Einheit und Harmonie verbundenen, die Übel und Mängel des Daseins in sich aufhebenden unendlichen Seins, das in dem höchsten der Affekte, der Liebe Gottes zur Welt als einem Teil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst sich spiegelt. Das ist, wenn auch mehr philosophisch gewendet, die Weise, in der Spinoza auch auf die deutschen Philosophen des letzten Jahrhunderts gewirkt hat, nicht bloß auf Schelling, der halb bei der künstlerischen Anschauung stehen geblieben ist, sondern vor allem auf Hegel, der die gewaltigste Umbildung des Spinozistischen Pantheismus versuchte, die bis jetzt die neue Zeit erlebt hat, indem er durch den Entwicklungsgedanken, den er vornehmlich der Auffassung des geschichtlichen Lebens entnahm, die unendliche Substanz Spinozas in den Weltgeist umwandelte, der sich in den Gestaltungen der Wirklichkeit als Weltvernunft offenbart. Dadurch wandelte sich dann aber mit innerer Notwendigkeit die auf der Subsumtionslogik aufgebaute Ontologie in eine Dialektik um, die als ein neues, auf demselben genetischen Prinzip beruhendes Moment das der »Selbstbewegung der Begriffe« in sich schließt. So enthält, gemäß den bereits von Fichte herangezogenen Korrelationen, das reine Sein in sich das Nichtsein, das, mit jenem zusammengedacht, das Werden erzeugt usw. Auch den Gedanken, daß die Grundprinzipien der Logik, die Identität, der Widerspruch, und als Vereinigung beider der Grund, auch die der Dialektik seien, hatte schon Fichte erfaßt. Aber er war von den subjektiven Denkakten und ihrem Träger, dem Selbstbewußtsein, ausgegangen. Hegel substituiert diesem subjektiven Ausgangspunkt den die gesamte Wirklichkeit enthaltenden: das reine Sein. An ihm entfaltet sich dann der Prozeß der Selbstbewegung, der demnach nicht neue Begriffe schafft, sondern lediglich die an sich in der Wirklichkeit enthaltenen in ihrer logischen Ordnung zur Darstellung bringt. Je umfassender die hier dem Denken gestellte Aufgabe ist, um so klarer erweist es sich, daß es sich bei ihr überall nur um die konkreten Gestaltungen des Seins

handelt, die als unmittelbar in der Wirklichkeit gegeben vorausgesetzt, nicht etwa erst von dem Denken erzeugt werden. Gegeben aber sind sie nicht in jenen Begriffsverbindungen, zu denen sie die positive Wissenschaft mit Hilfe des Prinzips der Kausalität verarbeitet, sondern unmittelbar in den Erscheinungen, in denen sie unser Leben und Handeln bestimmen oder, wie dies die kausal interpretierende positive Wissenschaft ausdrückt, in der gemeinen Erfahrung. So geht die Aufgabe dieser Philosophie genau von demselben Material aus, mit dem auch die positive Wissenschaft beginnt; aber ihre Aufgabe ist von vornherein eine andere: sie ist an sich weder eine dieser über- noch untergeordnete, sondern eine völlig andersartige. Sie will weder die Dinge erklären noch beschreiben, sondern als ein in sich zusammenhängendes Ganzes im Sinne eines unser ethisches und ästhetisches Bedürfnis befriedigenden Weltbildes deuten. Dazu können die Fragmente positiver wissenschaftlicher Erkenntnis höchstens vereinzelte Anhaltspunkte, nimmermehr eine diesem Drang nach einheitlicher Weltbetrachtung genügende Unterlage bieten. Sie können das um so weniger, da ja im letzten Grunde auch die kausal interpretierende Wissenschaft nur dem Leben dienen will, wobei freilich der Zweck, den sie verfolgt, ein wesentlich abweichender ist. Gerade darum aber ist die kausale Verknüpfung der Erscheinungen für die Philosophie als Weltanschauung ein unbrauchbares Werkzeug. An ihrer Stelle dient hier die rein logische oder dialektische Verknüpfung. Sie ist überall anwendbar. Da die Welt ein Ganzes ist oder mindestens ebenso von dem kausal ordnenden Erkennen wie von der logisch ordnenden Vernunft als ein solches nach den beiden eigenen Prinzipien vorausgesetzt werden muß, so gibt es schlechthin nichts in der Welt der Erscheinungen, was sich einem solchen umfassenden Weltbilde entziehen könnte. In diesem Sinne lehnt daher Hegel nicht nur nachdrücklich ab, in das Geschäft der Einzelwissenschaften sich einzumischen, sondern er verwirft auch jene Scheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, die eine so wichtige Grundlage der Kantischen Philosophie gebildet hatte. Innerhalb einer Weltanschauung, wie sie sein System entwirft, gibt es nur Erscheinungen, oder vielmehr da es außerhalb ihrer nichts gibt, die Erscheinungen.

Das Ding an sich ist ein leeres Phantom, ein Begriff ohne Form und Inhalt, gleich jenem Messer, das weder Klinge noch Griff hat. Nicht als ob alle Erscheinungen uns unmittelbar gegeben wären und nicht vielmehr unendlich viele jederzeit außerhalb der Sphäre unseres Denkens bleiben müßten. Nie aber ist es erlaubt, solche unserem Wissen unzugängliche Erscheinungen anders als in Analogie mit der uns gegebenen Wirklichkeit zu denken, — eine Voraussetzung, die für die Hypothesen der kausal interpretierenden Wissenschaft bekanntlich nicht ohne weiteres gilt.

### c. Die Phänomenologie des Geistes.

In seiner »Phänomenologie des Geistes« (1806) hat Hegel seinen »Wirklichkeitsstandpunkt«, wie man ihn wohl nennen kann, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit als eine Art induktiv-dialektischer Einleitung zu seinem später streng deduktiv aufgebauten System dargelegt. Dabei ist die Hauptabsicht dahin gerichtet, nachzuweisen, daß die dialektische Verbindung der Erscheinungen, wenn man von unten, von dem am unmittelbarsten Gegebenen ausgehend, zu den allgemeineren Begriffen fortschreitet, d. h. der Geist als die auf der höchsten dieser Stufen in der sittlichen Welt sich entfaltende selbstbewußte Vernunft das eigentliche Wesen der Welt enthüllt. Aber kaum kann man sich dabei dem Eindruck entziehen, daneben sei es doch auch die Absicht gewesen, zu zeigen, wie das dialektische Denken die Macht in sich trage, das Netz seiner Verbindungen in der mannigfaltigsten Weise über die verschiedensten Regionen der Begriffswelt auszubreiten und eben damit den inneren Zusammenhang ihrer aller zu veranschaulichen. Darum gleicht diese dialektische Induktion so außerordentlich wenig einer eigentlichen Induktion. Denn mögen auch die untersten Glieder dieses Aufstiegs, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Verstandestätigkeit, eine Reihe bilden, in der jedes Glied das vorangehende voraussetzt und doch auch schon latent in ihm enthalten ist, im weiteren Fortgang wechseln logische, psychologische, historische Kategorien derart willkürlich miteinander, daß man, wenn man die allgemeinen Voraussetzungen dieser Dialektik außer acht ließe, ein Spiel verrückt gewordener Begriffe darin sehen könnte. Da

springt z. B. das Selbstbewußtsein zur Sklaverei, diese zum Stoizismus, er wieder zum Skeptizismus, zum »unglücklichen Bewußtsein«, zur mittelalterlichen Frömmigkeit über usw. Fast scheint es so, als läge vor dem geistigen Auge des Philosophen der ganze Inhalt der Begriffswelt ausgebreitet, und er wähle nun unter den unendlich vielen einzelnen Begriffen jeweils denjenigen aus, der ihm als der passendste erscheint. Dabei hat er dann aber niemals das Ganze des gewählten Begriffs im Auge, sondern ein bestimmtes Merkmal desselben. Die Möglichkeit eines solchen Verfahrens liegt jedoch in dem Wesen der Dialektik als eines den Zugang zu den mannigfaltigsten Begriffsverkettungen erschließenden Verfahrens einerseits und der seit Fichte mit dieser Dialektik verbundenen Voraussetzung eines imanenten geistigen Entwicklungsprozesses anderseits begründet. Diesen beiden ineinander eingreifenden Motiven dient aber als Substrat die Erscheinungswelt, wie sie uns unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung und mittelbar in der geschichtlichen Überlieferung gegeben ist. Darum verschwindet hier von vornherein jener Begriff des »Dinges an sich«, welches von Kant als das eigentliche, aber unerkennbare Substrat der Erscheinungen angenommen wurde. Die Erscheinungen selbst sind die einzige Wirklichkeit, innerhalb deren sich unser Denken und Handeln betätigt. So ist Hegels System von Anfang an gegründet auf eine Phänomenologie des Bewußtseins im weitesten Sinne des Wortes, und es ist durchaus der konkreten Wirklichkeit zugewandt.

Der Standpunkt der »Phänomenologie« in diesem Sinne, in welchem er von den analytisch gewonnenen Begriffen der positiven Wissenschaften wieder auf die Erscheinungen zurückgeht, ist kein neuer in der Geschichte der Wissenschaft. Einerseits bildete ja die unmittelbare Wahrnehmung das ursprüngliche Substrat jeder Analyse der Wirklichkeit, anderseits bewahrt dieser phänomenologische Standpunkt stets seine praktische Bedeutung neben jenem analytischen der positiven Erfahrungswissenschaft. Insbesondere aber bemächtigte sich gerade die Dialektik zu verschiedenen Zeiten mit Vorliebe der an die unmittelbare Erfahrung anknüpfenden abstrakten Begriffe und ihrer Ausdrucksformen in der Sprache. Doch geschah dies bis dahin durchweg in der Form unabhängiger, zumeist iso-

lierter oder nur durch lose Analogien verbundener dialektischer Verknüpfungen. So war es insbesondere die Scholastik, in der diese Art fragmentarischer Phänomenologie namentlich in der Periode zu einer virtuosen Ausbildung gelangt war, in der die Ontologie der klassischen Scholastik mehr und mehr der Skepsis begegnete, in dem Nominalismus, wo er in enger Verbindung mit der Grammatik betrieben wurde. Diese fragmentarische Form einer dialektischen Phänomenologie ist es auch, die aus der Scholastik in diejenige Richtung der heutigen Logik herabreicht, die sich selbst als Phänomenologie zu bezeichnen pflegt. Auch sie besitzt als Methode den Charakter einer fragmentarisch geübten Dialektik, was sichtlich damit zusammenhängt, daß ihr der evolutionistische Gedanke Hegels fernliegt, sie vielmehr als letztes Ziel ein rein systematisches im Auge hat[1]). Diese ausschließlich logische Tendenz setzt die hier geübte Dialektik außer alle Beziehung zu dem, was dereinst Plato, und was in erneuerter Form Hegel zu verwirklichen gesucht hat: die Gewinnung einer Weltanschauung, die die Forderungen der Vernunft und das Streben nach einem sittlichen und ästhetischen Ideal gleichzeitig befriedigt. Demnach ist es weder der phänomenologische Standpunkt noch die dialektische Methode, die als solche dem System Hegels seine weittragende Bedeutung sichern, sondern der Entwicklungsgedanke, dem er einen auf die schließliche Verwirklichung der Ideale der Kunst, der Religion und der Wissenschaft gerichteten Inhalt gibt. Wenn man darum gesagt hat, was an Hegels Philosophie wertvoll geblieben sei, nachdem sie als Ganzes untergegangen, das bestehe in den einzelnen geistvollen Gedanken, die er darin niedergelegt, so ist eher das Gegenteil zutreffend. Was uns heute noch an diesem System fesselt, das ist das Gesamtbild vom Wesen und Werden der Welt, das es vor Augen führt. Die Belege und Beispiele sind, wo sie der fortschreitenden Wissenschaft standhielten, erwünschte Beigaben, diesem Gesamtbild gegenüber sind sie relativ gleichgültig, noch gleichgültiger freilich an sich ist die Methode, wenn sie auch gerade vom Standpunkt des Phänomenalismus aus kaum zu vermeiden war. Die Einsicht

---

[1]) Vgl. hierzu den Aufsatz: Psychologismus und Logizismus, Kleine Schriften, Bd. 1, 1910, S. 511 ff.

in dieses Verhältnis wird leider zumeist durch die Vermengung der Aufgaben dieser durch die Dialektik vermittelten Weltanschauung mit denen der auf dem Kausalprinzip sich aufbauenden Welterklärung getrübt. Hegels Philosophie soll, wie man meint, Weltanschauung und Welterklärung zugleich sein. Das letztere ist sie aber, wie oben bemerkt, keineswegs, wie denn überhaupt die Dialektik kein Mittel ist, irgendwelche Erscheinungen zu erklären, wohl aber ein um so universelleres Denkmittel, gegebene Begriffe logisch miteinander zu verknüpfen. Das ist der tiefgreifende Unterschied, der die Dialektik von der eigentlichen Logik scheidet. Die letztere ist bekanntlich von der Aristotelischen Subsumtionslogik ausgegangen. Sie bot in der Unterordnung der Begriffe unter allgemeinere und schließlich unter einige wenige allgemeinste Oberbegriffe den Schlüssel zur Interpretation der Erscheinungen. Die Prinzipien, auf die sich diese ursprünglichste Form einer auf reine Vergleichung gegründeten Interpretation stützte, sind der Satz der Identität und der Satz des Widerspruchs. Zu ihnen trat dann durch die mathematische Deduktion mit ihrem Fortschritt von Grund zu Folge, zuerst nur tatsächlich angewandt, spät erst ausdrücklich formuliert, ein drittes Prinzip hinzu: der Satz des Grundes. Er entfaltete jedoch, da er sich bei seinen einfacheren mathematischen Anwendungen leicht hinter den beiden ersten verbarg, seine volle Fruchtbarkeit erst bei der Aufgabe, beliebig verschiedene, aber regelmäßig verbundene Tatsachen als logisch zusammengehörige festzuhalten. Es war das Verhältnis der logischen und dann in beliebig fortschreitender Übertragung der tatsächlichen Abhängigkeit, das allmählich zum Begriff der Funktion sich ausbildete und zu den verschiedenen Funktionsformen differenzierte. So ist es zum Grundprinzip der erklärenden Wissenschaften geworden, zur Kausalität. Es beherrscht in solchem Umfang die Wissenschaft, daß die Möglichkeit seiner Anwendung ein Kriterium der Zugehörigkeit zur eigentlichen Wissenschaft ist. Dabei setzt aber dieses dritte Prinzip zwar die beiden ersten voraus, gleichwohl ist es ein neues, das aus jenen durch ihre Synthese hervorgeht.

Von diesem Gang der Entwicklung bleibt nun das dialektische Denken unberührt. Dies findet seinen Ausdruck darin, daß es jenen

folgenreichen Schritt vom logischen Grund zur Kausalität nicht vollzieht, damit also dem Denken die Aufgabe stellt, aus sich selbst den Zusammenhang der Begriffe zu entwickeln. Der wesentliche Unterschied beider Formen kommt daher trotz ihres Aufbaus auf den gleichen logischen Prinzipien ebensowohl in dem Verhältnis des Identitätsgesetzes zum Satz des Widerspruchs wie in dem des letzteren zum Satz von Grund und Folge zur Geltung. Beim Satz des Widerspruchs entsprechen logische und dialektische Negation durchaus dem Verhältnis des sogenannten kontradiktorischen zu dem konträren Gegensatz. Die Logik negiert kontradiktorisch: der Begriff, den sie verneint, soll überhaupt aus dem Denken eliminiert werden. Wo im logischen Gebrauch, insbesondere in der Subsumtionslogik, hinter der Negation ein positiver Begriff verborgen ist, da ist die Negation bloß ein unbestimmter Ausdruck für diesen positiven Begriff. Darum ist zwar das Substrat beider, der kausalen Interpretation und der dialektischen Verknüpfung, eins und dasselbe: es besteht in der gegebenen Welt der Erscheinungen; aber der Zweck, den beide verfolgen, ist, wo einmal ihre anfänglich unvermeidliche Vermengung überwunden ist, ein gänzlich verschiedener: dort besteht er in der Gewinnung einer objektiven aus den Erscheinungen selbst abzuleitenden Deutung ihres Zusammenhangs; hier in einer durch das Denken selbständig zu erzeugenden Ordnung, die in erster Linie nach den Motiven orientiert ist, die überall das subjektive Denken und Handeln des Menschen bestimmen. Motive solcher Art nennen wir Wertmotive. In diesem Sinn will jede Philosophie, wenn sie sich überhaupt eine eigene Aufgabe stellt, also wirkliche Philosophie ist, Wertwissenschaft sein, während die positive Wissenschaft das höchstens sekundär sein will, insofern sie nämlich, wie z. B. in hohem Grade die Jurisprudenz, wertvollen praktischen Zwecken dient. An sich, als rein theoretische Wissenschaft steht sie jedoch den Erscheinungen ebenso objektiv, gewissermaßen absichtlich teilnahmlos gegenüber, wie das Kausalprinzip überhaupt jenseits aller ethischen oder ästhetischen Wertbeurteilungen liegt. So leistet denn die dialektische Methode in doppelter Weise dem nach solcher Wertbetrachtung strebenden Geist ihre Dienste, und hier hat sie sich, offenbar weil

sie selbst auf die allgemeinsten, auch der Logik eigenen Gesetze des Denkens zurückgeht, in der Geschichte, neben der sie vorbereitenden oder ergänzenden Ontologie, fruchtbar erwiesen. Erstens vermag sie in jedem Stadium wissenschaftlicher Erkenntnis das Ganze zu überschauen. Bedarf sie doch der objektiven Kausalität grundsätzlich nicht, da sie alle Verknüpfung der Erscheinungen auf das Denken selbst gründet, das, wie gerade Hegel in seiner »Phänomenologie« meisterhaft gezeigt hat, jederzeit bereit ist, die entlegensten Dinge zu verknüpfen, wenn der Gedankenzusammenhang es wünschenswert macht. Zweitens kann sie in jedem Augenblick die Welt als ein gegebenes Ganze betrachten, unbekümmert um die Lücken, die eine mühsam nachfolgende kausale Beziehung vorfindet. Ein solches Ganze geistig zu erzeugen, ist aber, wie vor allem die Philosophie des griechischen Altertums zeigt, von frühe an das eigentliche Motiv der Philosophie gewesen, daher denn auch in einer Zeit, in der es, abgesehen von dürftigen Anfängen der Mathematik, eine positive Wissenschaft noch nicht gab, nur die Dialektik dies zu leisten vermochte. Darum ist die dialektische Methode früher als die kausale Interpretation. Spielt sie doch noch bei Aristoteles und in der ganzen seinen Spuren folgenden Zeit, obgleich er sie nur als ein Hilfsmittel der »Meinungen«, d. h. der Hypothesen, nicht der eigentlichen Erkenntnis betrachtet wissen wollte, eine wichtige Rolle. Jede in solcher Weise rein logische, sei es nun dialektische oder unter dem Einfluß der aristotelischen Subsumtionslogik ihre Stelle einnehmende ontologische Betrachtung des Seins in seiner allumfassenden Einheit ist daher in erster Linie Wertwissenschaft gewesen und hat auch nach der Absicht ihrer Urheber nichts anderes sein wollen. Das gilt von Platos »Staat« so gut wie von Aristoteles' Metaphysik oder von Spinozas Ethik und von Hegels Philosophie, um nur die Beispiele zu nennen, denen dieser Wertcharakter am deutlichsten an die Stirne geschrieben ist. Darum mutet es aber auch seltsam an, wenn gegenwärtig einige Philosophen es als eine Aufgabe der Philosophie für die nächste Zukunft bezeichnen, eine Wertwissenschaft, allenfalls noch verbunden mit einer allgemeinen Normenwissenschaft, zu begründen, dabei sich aber immer nur um das unaufhörlich wieder-

holte Wort Wert bemühen, ohne mit der Ausführung dieser angeblich neu zu gründenden Wertlehre auch nur den geringsten Anfang zu machen. In der Tat ist aber jede wahre Philosophie zu jeder Zeit neben anderm auch Wissenschaft der Werte gewesen, wobei nur freilich die Werte, die man bevorzugte, sehr verschiedene waren. Wenn es jedoch eine Philosophie gegeben hat, die ausschließlich eine Wertwissenschaft sein wollte und für ihre Zeit auch wirklich war, so ist es die Hegels gewesen, obgleich bei ihm selbst das Wort kaum vorkommt. Wenn man dagegen in seiner Philosophie den Versuch einer mit den positiven Wissenschaften in Konkurrenz tretenden oder ihnen gar übergeordneten Welterklärung sieht, so ist das der gründlichste Irrtum, dessen man sich schuldig machen kann. Nicht als ob nun ein philosophisches System wie das Spinozas oder Hegels als reine Wertwissenschaft ganz außerhalb der positiven Wissenschaft stünde. Vielmehr hat jeder dieser Männer seinen Standort innerhalb seiner Zeit und darum auch der Wissenschaft seiner Zeit. Diese vor allem bildet die Grundlage, auf der sich das System erhebt. Bei Spinoza bleibt diese Grundlage auf die allgemeinsten Inhalte des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins beschränkt. Hier aber verleiht gerade dies dem System Hegels seinen auszeichnenden Charakter, daß es in der Beherrschung der Wissenschaften im einzelnen auf der Höhe der Zeit steht. Das ist für das weite Gebiet der Geisteswissenschaften wohl ziemlich allgemein anerkannt. Es gilt aber in gewissem Sinn auch für die Naturwissenschaften, so befremdend diese Behauptung der heutigen Generation erscheinen mag. Hegel stand freilich selbst den Naturwissenschaften ziemlich fremd gegenüber. Aber er glaubte sich für diese Gebiete der Führung von Schellings Naturphilosophie vertrauensvoll überlassen zu können. Und auch darin hatte er nicht so ganz unrecht. In den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts waren die Ideen Schellings weit verbreitet unter Naturforschern und Ärzten. In einer Zeit, in der es noch der Naturwissenschaft selbst an leitenden Prinzipien fehlte, die dem Reichtum neuer Entdeckungen, der von der Wende des Jahrhunderts an die mechanische Naturphilosophie Newtons als unzureichend erscheinen ließ, gerecht wurden, konnte vielen das Schellingsche System mindestens als ein erster Versuch systemati-

scher Zusammenfassung gelten. Anders stand es mit den Geisteswissenschaften. Hier verfügte Hegel über ein reiches eigenes Wissen, so daß seine Geistesphilosophie in der Tat annähernd auf der Wissenschaft selbst aufgebaut ist, deren Gebiete unter dem einheitlichen Namen einer Philosophie des Geistes vereinigt zu haben sein zweifelloses Verdienst ist. Darum entsprach das Weltbild, das er zu entwerfen versuchte, sicherlich dem wirklichen Zustand der positiven Wissenschaft seiner Zeit. Aber er ging nicht etwa darauf aus, selbst mit dieser in Konkurrenz zu treten oder, wie es etwas später Auguste Comte versuchte, einen Auszug aus dem positiven Bestand derselben zu geben, sondern er wollte die Ideen entwickeln, die unausgesprochen in den durch die Wissenschaft festgestellten Erscheinungen verborgen lagen, und die nun erst durch die philosophische Beleuchtung, in die sie gerückt wurden, den für die menschliche Vernunft wertvollen Gehalt dieser Erscheinungen vermitteln sollten. So nimmt sein System den gesamten Inhalt der positiven Wissenschaft zu seiner Basis, und er würde es wahrscheinlich als eine Verkennung seiner Absicht angesehen haben, wenn man ihm vorgeworfen hätte, er wolle dasselbe noch einmal leisten, was die Wissenschaft bereits geleistet habe; auch würde er schwerlich unterlassen haben zu bemerken, daß eben das, was die Einzelwissenschaften erstreben, niemals das leisten könne, was die Philosophie auf Grund der von ihnen gesammelten Ergebnisse zu erreichen suche: die Vereinigung der einzelnen Teile unserer Erkenntnis zu einer befriedigenden Weltanschauung. Darum ist gerade das System Hegels überall von dem Gedanken getragen, daß nicht der kausale Zusammenhang der Erscheinungen, dessen Feststellung er der positiven Wissenschaft überließ und entnahm, sondern die Entwicklung der Ideen die Aufgabe der Philosophie ist.

In diesem Sinne ist Hegels System Wertwissenschaft. Aber es ist dies im Geiste der Wissenschaft seiner Zeit, und es wäre daher absurd, zu verlangen oder anzunehmen, daß es eine für alle Zeit gültige Weltanschauung habe vermitteln können, oder daß die dialektische Methode, deren er sich bediente, ein für alle Zukunft feststehendes Werkzeug philosophischer Ideenentwicklung sein müsse. Dient doch die Dialektik höchstens in sehr be-

schränktem Umfang zur Auffindung von Begriffen, in ihrer systematischen Verwendung aber wesentlich nur zur Ordnung gegebener Begriffe, wenn auch eine solche Ordnung hier, wie überall, mithelfen mag, die geeigneten Begriffe ins Gedächtnis zu rufen. Darum ist unverkennbar die Dialektik infolge der überaus freien Beweglichkeit, die sie dem Denken gestattet, ein um so gefügigeres Werkzeug, je größer noch die Lücken sind, die das positive Wissen bietet. Wo die kausale Verknüpfung in enge Grenzen eingeschlossen ist, da ist dann kaum eine Strecke zu groß, die die dialektische nicht zu durchmessen bereit ist. Deutlich erhellt dies aus der meisterhaften Schilderung, die Fichte in den Abhandlungen zur Wissenschaftslehre von der dialektischen Methode gegeben hat[1]. Hier wird die Tätigkeit, die den Fortschritt des dialektischen Denkens vermittelt, als ein wechselndes Abstrahieren und Reflektieren dargetan, durch das der gegebene Begriff analysiert wird, um dann durch Synthese zu einem weiteren Begriff übergeführt zu werden. Nun ist Abstraktion ein Negieren bestimmter Merkmale, Reflektieren ein Herausheben einzelner Merkmale aus einem Komplex solcher. Mit Hilfe der Verbindung beider Operationen wird daher die Verknüpfbarkeit der Begriffe eine so mannigfaltige, daß die Freiheit der dialektischen Bewegung in weitem Umfang ebenso eine Anpassung an die durch die positive Wissenschaft gebotenen kausalen Beziehungen wie an die Ideen zuläßt, die das Denken auf Grund irgendwelcher teleologischer oder auch ästhetischer, ethischer, religiöser Motive in die Erscheinungen hineinträgt. Schwerlich hat Kant bei seinem »Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen« (1763) und noch bei dem bescheidenen Gebrauch, den er später von dieser Einführung in den Gliederungen der Kategorien in seiner Vernunftkritik machte, geahnt, welche ungeheure Rolle noch einmal das Prinzip der Negation in der Form des konträren Gegensatzes — denn darum handelte es sich hier wesentlich — in der Philosophie spielen sollte. Aber so wichtig wegen der fast unbeschränkten Bewegung die daraus entspringende Dialektik in einem Stadium der Wissenschaft wie in dem Hegels für den Aufbau einer

[1]) Fichtes sämtliche Werke, Bd. 1, besonders die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 151 ff.

umfassenden Weltanschauung sein mochte, so sprengt doch bereits bei ihm der konkrete Inhalt der Erscheinungswelt überall die Fesseln der Dialektik. Sollte die Fortsetzung nicht in reine Willkür ausarten, so blieb dann nichts übrig, als in der fortschreitenden Anpassung der ordnenden Ideen an das zu ordnende Material die Hilfe zu suchen, welche die an dieses Material herangebrachte uniforme Methode nicht mehr leisten konnte. So ist die Forderung einer Einheit der Welterklärung durch die positive Wissenschaft, auf Grund deren nach der jeweils bestehenden Erkenntnis der Zeit eine Weltanschauung zu gestalten ist, heute wie immer die höchste Aufgabe der Philosophie. Doch Hegels System ist wahrscheinlich das letzte gewesen, das diese Aufgabe mit Hilfe der dialektischen Methode zu lösen versucht hat. Daß dieses System das letzte, ebenso wie in dieser Vollständigkeit im Grunde auch das erste Unternehmen dieser Art gewesen ist, schließt nicht aus, daß es ein im ganzen treffendes Bild der Wissenschaft seiner Zeit gibt, keineswegs aber ein in allen seinen Teilen richtiges, auch nicht das einzige, das uns diese Zeit hinterlassen hat. Aber für das ganze große Gebiet der Geisteswissenschaften ist es dasjenige, das sich durch die Herausarbeitung der herrschenden Ideen und im Geiste eines das Ganze des Wissens in ungewöhnlichem Umfang überblickenden hervorragenden Denkers zu einer der bedeutsamsten Weltanschauungen gestaltet hat.

### d. Hegels Rechtsphilosophie.

Im Hinblick auf die zentrale Stellung, die das Recht in Hegels System einnimmt, schien es nötig, auf die allgemeinen Grundlagen seiner Philosophie näher einzugehen. Führt es doch unvermeidlich zu den gröbsten Mißverständnissen, wenn man überhaupt in diesem System, das alle Geistesgebiete in eine einzige Reihe den Begriffen selbst immanenter Entwicklungen zu ordnen sucht, irgendein einzelnes Glied herausgreift, weil Hegel selbst dieses Glied mit demselben Namen benennt, mit dem sonst eine ganze, abgesondert behandelte Wissenschaft bezeichnet wird. So wenn man etwa meint, Hegel habe die »Moralität« stiefmütterlich behandelt, während doch, näher betrachtet, die Moralbegriffe latent

oder augenfällig sich über den gesamten Inhalt der sogenannten »objektiven Sittlichkeit« erstrecken. Und noch mehr gilt dies vom Recht, da dieses bei Hegel, in dem erweiterten Sinne, den dadurch dieser Begriff gewinnt, die Grundlage des gesamten sittlichen Lebens ist, nicht umgekehrt, wie im alten Naturrecht, auf ein moralisches Prinzip oder auf eine diesem substituierte äußerliche Klugheitsmaxime zurückführt. Kein sprechenderes Zeugnis gibt es dafür als die Tatsache, daß das einzige noch von ihm herausgegebene Werk seiner späteren Jahre seine »Philosophie des Rechts« ist. Er hat ihm auch den Titel »Naturrecht und Staatswissenschaft« gegeben, und in der Tat, dem neuen Naturrecht Fichtes ist es durchaus geistesverwandt, nur daß es ungleich mehr der konkreten Wirklichkeit zugekehrt ist. Beiden gemeinsam ist aber vor allem, daß der Aufbau der Rechtsbegriffe zwar mit dem Individuum beginnt und mit der Menschheit endet, daß aber auf dem Staate der Schwerpunkt liegt, um den sich als den autonomen Träger einer jeden konkreten Rechtsordnung die Rechtssphären der Einzelnen und der beschränkteren Gesellschaftsverbände bewegen. Nicht minder besitzt jedoch diese Rechtsphilosophie den Charakter eines Naturrechts insofern, als ihr positiver Inhalt durchaus nur auf das gerichtet ist, was als Recht vernunftgemäß gelten soll, streng ablehnend aber sich gegen solche Rechtssatzungen wendet, die dem vernünftigen, darunter namentlich dem auf dem Prinzip der Rechtsgleichheit aufgebauten Recht widerstreiten. Und dieses der Vernunft immanente Recht lebt nicht bloß in dem abstrakten formalen Recht, das in der nächsten Sphäre seiner Anwendungen speziell mit diesem Namen genannt wird, sondern vor allem als subjektives Recht in der Moral und dann, mit dieser verbunden, als objektives in den Ordnungen der Familie, der Gesellschaft, des Staates. Mit diesem erstreckt es sich dann in die Verbindungen der Staaten und schließlich als ein fortan wandelbares, dabei aber gleichwohl in seinem vernünftigen Fortschritt ein einziges Vernunftreich bildendes in die Geschichte. So behandelt diese Rechtsphilosophie alle Gebiete des geistigen Lebens mit Ausnahme derer, die als bleibende, an sich für alle Zeiten wertvolle geistige Schöpfungen Hegel als die des absoluten Geistes bezeichnet: Kunst, Religion und Philo-

sophie. Eben der Aufgabe, das Wirken des Rechts in allen jenen Bildungen nachzuweisen, auf denen sich als ihren geschichtlichen Grundlagen diese absoluten Werte erheben, die Hegel auch verallgemeinernd, um ihre Richtung auf das Unendliche anzudeuten, die der Religion nennt, ist vornehmlich seine Rechtsphilosophie gewidmet. Auf der die einzelnen Teile dieses Weltbildes zusammenfassenden Betrachtung erhebt sich endlich jene geschichtsphilosophische Perspektive, in der die aufeinander ruhenden Gestaltungen der Wirklichkeit von den Rechtsverhältnissen der Einzelnen an bis zur Geschichte der Völker und ihrer geistigen Erzeugnisse ein aus den überall gleichartigen Betätigungen der Vernunft stammendes einheitliches Ganzes bilden. Es ist der Weltgeist, um dessen Thron, wie Hegel, der selten, aber, wo es geschieht, treffende Gleichnisse und Bilder zu finden weiß, poetisch sich ausdrückt, die Völker »als die Vollbringer seiner Taten und als die Zeugen und Zierraten seiner Herrlichkeit stehen«. Wie aber die Schöpfungen des absoluten Geistes von den das gesamte äußere Leben beherrschenden Rechtsgesetzen nicht mehr berührt werden, so der Weltgeist selbst. In ihm sind, wie die Gegensätze von Gut und Böse, so auch die von Recht und Unrecht aufgehoben, weil in ihm alle diese Gegensätze zu einer sich wechselseitig bedingenden Einheit zusammenfließen.

Dies ist in allgemeinen Umrissen die Weltanschauung, die Hegels System entwickelt. Sie ist nicht im mindesten eine Welterklärung. Wohl aber macht sie Anspruch darauf, mit dieser nicht in Widerspruch zu geraten. Vielmehr versucht sie von Stufe zu Stufe aus der Fülle der Erscheinungen die Belege beizubringen, welche die Geltung der logischen Verkettung der Begriffe in der wirklichen Welt und in diesem Sinne die Einheit von Denken und Sein beweisen sollen. Nicht, wie bei der wissenschaftlichen Welterklärung, auf die Verknüpfung der Begriffe im einzelnen, sondern auf die Entwicklung der Ideen kommt es aber dabei an, von denen das Ganze getragen ist, und das Werkzeug, das hierzu dient, ist eben für Hegel das dialektische Denken vermöge der ihm eigenen unbeschränkten Herrschaft über die Begriffe, über die es verfügt. Dies bewährt sich, nachdem der Weg durch das abstrakte Begriffs-

system der Logik und durch dessen Objektivierung in dem System der Naturbegriffe zurückgelegt ist, in der aus der Natur sich erhebenden Welt der Entwicklungen des Geistes vor allem bei dem Begriff des Rechts. In ihm kommt diejenige Idee, von der die Entwicklung des geistigen Lebens auf allen ihren Stufen getragen ist, die der Freiheit des Geistes von ihrer abstrakten Verwirklichung im allgemeinen Rechtsbegriff bis zu ihren fortan konkreter werdenden Ausprägungen in Gesellschaft, Staat und Geschichte am klarsten zum Ausdruck. Als abstraktes oder formales Recht besteht dieses in der Freiheit des Individuums, die mit dem Willen und der Persönlichkeit desselben identisch ist. Da diese Grundform des Rechts unmittelbar mit der freien Persönlichkeit zusammenfällt, so ist es absurd, das Recht überhaupt oder in irgendeiner seiner Gestaltungen aus dem Vertrag abzuleiten, während vielmehr der Vertrag eine Schöpfung des Rechts ist. Der Wille der Persönlichkeit äußert sich unmittelbar in der Herrschaft über sachliche Objekte, die, ihm gegenüberstehend, als Eigentum der Person, zu ihrem eigenen Wesen gehören. An das Eigentum schließt sich dann in der Gemeinschaft der Personen durch Übereinkommen der Willen der Vertrag, zunächst in der Form des Tausch- oder Handels-, dann des Leistungsvertrags. Dagegen sind Familie, Gesellschaft, Staat natürliche Erzeugnisse des sittlichen Lebens, die Eigentum erwerben und Verträge schließen können, nicht aber selbst aus solchen entstehen. Insbesondere in den Staat wird der Einzelne hineingeboren, er erzeugt ihn nicht. Indem alle innerhalb einer Gemeinschaft geltenden Rechte eine zusammenhängende Rechtsordnung bilden, ist aber zugleich mit jedem Recht die entsprechende Pflicht verbunden, die die Zugehörigkeit zu dieser Rechtsordnung auferlegt. Darum gibt es kein Recht ohne Pflicht, und die Familie, die rechtlich konstituierte Gesellschaft, der Staat besitzen ebensogut wie die einzelne freie Persönlichkeit Rechte und Pflichten zugleich. Aus der Versäumnis der Pflicht und der Verletzung des Rechts entspringen endlich die Formen des Unrechts, aus dem letzteren das Vergehen und das Verbrechen. Allgemein aber ist das Unrecht, da es nur in Beziehung zu einem bestimmten Recht Wirklichkeit besitzt, lediglich die Negation des Rechts, und die Strafe besteht,

wo sie durch die Rechtsordnung gefordert wird, wiederum in einer Negation des Unrechts. Die Form, in der diese Verneinung zum Ausdruck kommt, ist gegenüber diesem wesentlichen Begriff des Unrechts gleichgültig. Aber auch sie ist an die Korrelation von Recht und Pflicht gebunden: nicht nur hat der Staat das Recht wie die Pflicht, dem Verbrecher die Strafleistung aufzuerlegen, daher das Begnadigungsrecht des Fürsten selber eigentlich ein Unrecht ist, das nicht existieren sollte; sondern auch der Verbrecher hat das Recht, die Strafe zu fordern, da er, wie Hegel emphatisch sich ausdrückt, »dadurch als ein Vernunftwesen geehrt wird«.

Zwei Voraussetzungen sind es, die, wie man sieht, dieser Rechtsphilosophie ihr charakteristisches Gepräge geben, und durch die zugleich das mit Fichte beginnende, aber, wie besonders dessen gehäufte Anwendung des Vertragsbegriffs zeigt, noch auf halbem Wege stehen gebliebene neue Naturrecht konsequent zu Ende geführt wird. Die eine dieser Voraussetzungen besteht in der Anerkennung der allgemeinen Formen menschlicher Gemeinschaft, insbesondere der für die Menschheit allgemeingültigen, der Familie und des Staats, als natürlicher, mit dem Menschen selbst entstandener Bildungen, die ebenso Träger von Rechten und Pflichten sind wie die Einzelpersönlichkeit, derart, daß alle diese Rechtssphären ein einziges zusammengehöriges System bilden. In Verbindung damit hat Hegel entschiedener zugleich, als bisher geschehen war, den weit überragenden Wert der Rechtsordnung gegenüber den einzelnen Rechten und damit insbesondere die Überordnung des Staates als eines autonomen, in diesem Sinne daher allein eine Gesamtpersönlichkeit repräsentierenden Willens hervorgehoben. Damit fallen alle jene künstlichen Interpretationsmittel hinweg, durch die das alte Naturrecht und, seinem Beispiele folgend, noch die positive und die historische Rechtsschule die Kluft zwischen dem individuellen Rechtswillen und jeder Art öffentlicher Rechte auszufüllen bemüht waren, der Vertrag, der Zwang und die ihnen untergeschobenen egoistischen und utilitarischen Motive, mit denen man eine aus der subjektiven Reflexion stammende künstliche Welt an die Stelle der Wirklichkeit setzte. Dieses Naturrecht Hegels ist abhold allen Fiktionen, und der juristischen Fiktion substituiert

es das Wirkliche selbst, indem es eben auf dieses nicht nur dieselbe Korrelation der Begriffe Recht und Pflicht überträgt, sondern auch die gleiche unmittelbare Realität zur Geltung bringt, die das alte individualistische Naturrecht nur für die individuelle Persönlichkeit statuiert hatte. Darin wurzelt eben jene Universalität der Rechtsidee, vermöge deren sie über alle Gebiete des geistigen Lebens sich ausbreitet. So zunächst über das der Moral, die nicht bloß, wie gewöhnlich behauptet wird, die äußere Rechtspflicht durch eine innere, die sogenannte Gewissenspflicht ergänzt, sondern auch dem äußeren Recht, der dem Subjekt innerhalb der gegebenen Rechtsordnung zustehenden Befugnis, ein inneres Recht des Gewissens gegenüberstellt, das möglicherweise der äußeren gesetzlichen Pflicht den Gehorsam verweigern kann. Aus der Moral geht dann die gleiche Korrelation von Recht und Pflicht in Familie, Gesellschaft und Staat über, wo sie sich innerhalb jeder dieser Sphären wieder in äußere, objektive und in innere, subjektive oder moralische Pflichten sondert. Unter dem Gesichtspunkt dieser Allgewalt der Rechtsidee erstreckt sich aber diese schließlich über die Gegenwart hinaus auch auf die Zukunft der Geschlechter, wo nun, wie dem Staat gegenüber die Einzelnen, so in der Geschichte die Staaten und die Völker gegenüber der Menschheit oder nach Hegels Ausdruck dem »Weltgeist« für ihre Leistungen innerhalb der Schöpfungen des absoluten Geistes verantwortlich sind. Das sind nun freilich nicht mehr Spekulationen, die sich, wie das Vorangegangene durchgehends, auf dem Boden der Wirklichkeit bewegen, sondern auf dem transzendenter Ergänzungen der Wirklichkeit. Aber auch darin bewährt sich wiederum diese Philosophie als eine Weltanschauung, die, indem sie das Einzelne »sub specie aeternitatis« betrachtet, oder, wie man das gleiche auch im Sinne dieser dialektischen Denker ausdrücken könnte, die Begriffe nicht verstandesmäßig verknüpft, sondern vernunftgemäß zu einer idealen Einheit verbindet, die idealen geistigen Werte, die Hegel die absoluten nennt, Kunst, Religion und Philosophie, zumal enthält. Gerade dies aber ist es, worin sie die Verknüpfung der Erscheinungen, welche die empirische Wissenschaft vermittelt, überschreitet, indem sie eine ideale Einheit der aus ihr entwickelten Ideen gestaltet. Dabei bildet jedoch überall

die empirische Verbindung der Erscheinungen die Grundlage dieser Darstellung, und eben darin besteht die Bedeutung dieses Systems, daß der Schöpfer desselben vor allem im Gebiet der Geisteswissenschaften jene empirischen Verknüpfungen als tatsächliche Belege für diesen idealen Aufbau zu verwenden sucht. Dagegen beruht diese Bedeutung nicht darauf, daß etwa die dialektische Methode als das einzige oder gar als das notwendige Werkzeug für ein solches Unternehmen dargetan wird. Vielmehr ist es nicht nur denkbar, daß die in den empirischen Wissenschaften gegebene kausale Interpretation als die unmittelbare Grundlage jener idealen diente, sondern dies würde um so mehr gefordert sein, je vollständiger es gelungen wäre, diese empirische Verknüpfung zu Ende zu führen. In der Tat wird sich schwerlich jemand der Täuschung hingeben, Hegel habe seine Weltanschauung im ganzen erst mit Hilfe seiner Dialektik gewonnen. Einzelne Glieder mögen ja auf dem Wege jener »Selbstbewegung der Begriffe« ihm zum Bewußtsein gekommen sein. Das Ganze stand ihm ohne Frage schon lebendig vor Augen, ehe er die dialektische Methode als die wegen ihrer fast unbegrenzten Beweglichkeit hierzu vorzugsweise geeignete darauf anwandte. Diese ist mit andern Worten für ihn ein Hilfsmittel der logischen Ordnung, nicht der Erzeugung der Begriffe gewesen. Indem sie aber gerade wegen ihrer Vieldeutigkeit um so mehr, je mehr sie in die konkrete Wirklichkeit einzudringen suchte, in eine offenkundige Willkür, eine Verbindung »unschuldiger Trichotomien«, wie es seine Schüler nannten, ausartete, bewies sie damit ihren provisorischen Charakter, an dessen Stelle da, wo sie scheiterte, eben die kausale Interpretation der Erscheinungen selbst trat. Die endgültige Aufgabe einer nach Hegels Absicht den vollen Inhalt der Wirklichkeit enthaltenden Begründung dieser oder einer andern Weltanschauung würde daher erst dann gelöst sein, wenn die kausale Welterklärung und die ideale Weltanschauung in allen Punkten zusammenfielen. Dann würde nur noch einerseits die Entwicklung der aus der ersteren gewonnenen Ideen und anderseits die sinngemäße, den Abschluß zur Einheit bewirkende Ergänzung der Ideen durch ihre Weiterführung ins Transzendente als die eigentliche Aufgabe der Philosophie bestehen bleiben.

Indem Hegel diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfang als eine rein logische behandelte, setzte er sich in Widerspruch mit der überall von kausalen Gesetzen beherrschten Wirklichkeit, die ihm doch als Beleg seiner idealen Konstruktion diente. Dadurch wurde sein System zugleich zu einem der markantesten Dokumente jenes in der Geschichte der Philosophie eine so eingreifende Rolle spielenden Rationalismus, der an die Stelle der Causa überall die Ratio setzte oder, wie man es wohl auch ausdrücken kann, der den Begriff des Grundes da festzuhalten suchte, wo er sich noch nicht unter dem Einfluß der logischen Bedürfnisse des wissenschaftlichen Denkens bereits zur Kausalität entwickelt hatte. Daß eine philosophische Weltanschauung ohne solche Weiterführung ins Transzendente nicht auskommt, dafür ist Hegel ein sprechender Zeuge. Oder was ist der »Weltgeist«, was sind die Beziehungen der Volksgeister zu ihm anderes als transzendente Ideen? Und auch darin folgen sie Platos Beispiel, daß, eben weil hier zu den Ideen die Begriffe fehlen, in dem Weltgeist, um dessen Thron sich die Volksgeister scharen, statt ihrer das mythologische Bild zu Hilfe gerufen wird.

Sucht man aber die von dem vergänglichen Gewand der dialektischen Methode und von diesen transzendenten Ergänzungen relativ unabhängige Bedeutung Hegels für die deutsche Rechtsphilosophie festzuhalten, so liegt sie offenbar in der strengen Durchführung der Wechselbeziehung von Recht und Pflicht auf der einen, und in dem auf Grund dieser Korrelation geführten Nachweis der Durchdringung aller Lebensgebiete mit diesen beiden aneinander gebundenen Begriffen auf der andern Seite. Dadurch versinken nicht nur jene Hilfsbegriffe, deren sich das alte Naturrecht und, aus ihm stammend, noch die moderne Rechtswissenschaft so verschwenderisch bedienen, insonderheit der Vertrag und der Zwang, zum großen Teil in das Reich unwirklicher Fiktionen, die die Klarheit der Rechtsbegriffe trüben, statt diese selbst oder ihre Anwendungen zu erleuchten, sondern geschichtlich vollendet sich auch in dieser Rechtsidee Hegels eine Entwicklung, die mit Leibniz begonnen und in dem von da an die deutsche Ethik beherrschenden Pflichtbegriff über dessen individualistische Zuspitzung bei Kant zu seiner kollektivistischen bei Fichte und endlich zur universellen Rechtsidee Hegels geführt hat.

Auf dem Weg dieser Entwicklung hat es freilich an Schwankungen und selbst an Kontrasten nicht gefehlt. Nachdem Leibniz die Scheidung des Rechtsbegriffs in seine drei Faktoren, das formale Recht, die Billigkeit und die Frömmigkeit, vorausgenommen, hat das ganze 18. Jahrhundert namentlich innerhalb seiner Schule im allgemeinen an der Verbindung von Recht und Pflicht festgehalten. Doch blieb diese Verbindung eine äußerliche und wenig geklärte, bis Kant umgekehrt beide Begriffe völlig voneinander schied, um im Interesse der unbedingten Überordnung der Pflicht den Wert des Rechts auf eine dem inneren Gebot des Gewissens unbedingt unterzuordnende, bestenfalls es unterstützende äußere Macht einzuschränken. Von da an beginnt dann wieder die entgegengesetzte Bewegung, die in Fichte bei den Außenwerken der Rechtsordnung einsetzt, indem sie mit der Überordnung der sittlichen Werte des Staates über die des Einzellebens und bei Hegel mit dem die gesamte geschichtliche Entwicklung der geistigen Kultur umfassenden Zusammenhang menschlicher Rechte und Pflichten der Einzelnen wie ihrer Verbindungen in Familie, Staat und Gesellschaft endet.

Neben dem Großen, was ein einzelner Denker für seine und für kommende Zeiten leistet, und in dem er stets zu einem guten Teil von den Leistungen seiner Vorgänger und von dem Geist seiner Zeit getragen ist, pflegt es nun aber an Bedingungen nicht zu fehlen, die, teils dieser Zeit, teils ihm selbst angehörend, ihm hemmend entgegentreten. Dazu gehört bei Hegel, abgesehen von der durch den Zustand der damaligen Wissenschaft verschuldeten Überschätzung der dialektischen Methode, vor allem die Vorstellung eines Kreislaufs, den die Philosophie als Wissenschaft bis dahin zurückgelegt habe, und die es ihm, wie er am Ende seiner Vorlesungen über die »Geschichte der Philosophie« es aussprach, zweifelhaft erscheinen ließ, ob es dem »Weltgeist« noch einmal in der Zukunft gelingen werde, einen neuen Kreislauf der Ideen zu beginnen. Das ist nicht mehr eine Betrachtung »sub specie aeternitatis«, sondern eine solche im Lichte des Vergänglichsten, der Gegenwart als eines ewig Endlichen. Daran ist jedoch nicht bloß der dialektische Aufbau des Systems schuld, der den nie rastenden kausalen Verlauf des Geschehens in eine logische Ordnung um-

wandelt, die als solche zum systematischen Abschluß drängt; sondern der größere Teil der Schuld liegt wohl an der Zeit, in der dieses Werk entstanden ist. Das dritte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts war im politischen Leben des deutschen Volkes wie in Kunst und Wissenschaft eine Periode der Stagnation, die außerdem nicht frei war von jenem Gefühl der Befriedigung mit den nun einmal vorhandenen gesicherten Zuständen, die, so dürftig sie an sich sein mochten, dem Bürger jener Tage im ganzen genügten. So wurde Hegel, im Gegensatz zu den Wenigen, in denen der Geist der vorangegangenen nationalen Erhebung noch fortlebte, da, wo die Gegenwart in Frage kam, zum Sprecher dieses mit sich und der Welt zufriedenen Bürgertums, das keine Veränderung wünschte, und da er als Philosoph den Drang in sich fühlte, eben auch hier in dem Einzelnen überall dem Allgemeinen, der Idee, nachzugehen, so erschien ihm der preußische Staat, in dem er lebte, zwar nicht als ein absolutes, aber immerhin als ein relatives Ideal. Hier tritt nun dieser nach rückwärts gewandten bedeutendsten Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts eine entgegengesetzte geistige Strömung an die Seite, die, in ihren Anfängen auf die große politische Revolution zurückgehend, diese durch eine soziale Reform zu ergänzen oder zu ersetzen strebt. Es ist die Bewegung, aus der schließlich die neuere Soziologie entsprungen ist, und die wir daher in ihren übrigens wieder im einzelnen weit auseinandergehenden Bestandteilen unter dem Gesamttitel der soziologischen Einflüsse auf die Rechtstheorie zusammenfassen können.

## 6. Die soziologische Rechtstheorie.

### a. Die Grundlagen der neueren Soziologie.

Als Auguste Comte das Wort »Soziologie« in die Wissenschaft einführte, war diese Richtung in Wirklichkeit längst schon in mannigfachen Anfängen vorhanden, und Comtes Unternehmen bezeichnete nur eine einzelne unter den sozialphilosophischen Strömungen, die in diesen Anfängen bereits vorgebildet waren. Sie alle knüpfen aber an die Auffassung des Aristoteles von dem Menschen als dem Zoon politikon an, die durch die Scholastik zum Teil weitergeführt

worden war. Insbesondere hatte das Naturrecht sie in der ihm von Hugo Grotius gegebenen Begründung auf den Geselligkeitstrieb übernommen, wo ihr dann die individualistische Gesellschaftstheorie des Thomas Hobbes gegenübertrat, die von der Vorherrschaft der egoistischen Triebe ausging. Wenn daher die Begründer der historischen Rechtsschule dem Naturrecht vorwarfen, es habe, nach dem Ausdruck von Savigny, »in reiner Abstraktion ein für alle Zeiten und alle Völker gültiges Recht aufstellen wollen«, so ist damit nur die eine, die individualistische Seite gekennzeichnet, während es auch an der andern, der mutualistischen nicht ganz fehlte. Insbesondere wiesen sowohl Leibniz wie Pufendorf, der letztere in seinem Grundmotiv der Bedürfnisbefriedigung, auf die aus der Verschiedenheit menschlicher Bedürfnisse entspringenden Abweichungen hin. Auch drängte der politische Gesichtspunkt schon zur Berücksichtigung lokaler und zeitlicher Verhältnisse. Sie fanden ihren Ausdruck in der seit Bacon verbreiteten Formel, daß der Staatsmann bei seinen Maßnahmen ebensowohl das Gemeinwohl wie das Recht der Einzelnen im Auge behalten müsse. Mit dem Gemeinwohl war aber die Rücksicht auf die Verschiedenheit der staatlichen Zustände von selbst gegeben. Namentlich vom Beginn des 18. Jahrhunderts an wurde an der Hand geschichtlicher Betrachtung dieser Gesichtspunkt bei einzelnen politischen Schriftstellern der vorherrschende. Der Hauptrepräsentant dieser Strömung ist Montesquieu mit seinem »Esprit des Lois« (1748), einem Werk, das vor allem dem Thema der Abhängigkeit der Gesetzgebung von Zeit, Raum und Kultur gewidmet ist und dabei zugleich dem Geist des Zeitalters darin seinen Tribut zollt, daß es eine Verfassung, die englische, als die vollkommenste unter den bestehenden zum Vorbild für die Zukunft empfiehlt. Indem dieser politische Standpunkt von selbst auf die ökonomischen Verhältnisse der Staaten den Blick lenkt, treten aber bei Männern wie Quesnay, Turgot u. a. die Anfänge einer Wirtschaftstheorie hervor, die solchen Differenzierungen der Gesellschaft, wie sie die Staatstheorie bis dahin nur nebensächlich berücksichtigt hatte, das selbständige Interesse auch weiterer Kreise zuwenden. In seinem physiokratischem System entwickelt Quesnay zum erstenmal eine auf die natürlichen Bedingungen des wirt-

schaftlichen Lebens gegründete Theorie desselben gegenüber dem bisher lediglich auf die rein äußerlichen Verhältnisse zurückgehenden sogenannten Merkantilsystem. In Turgot verbinden sich zugleich politische und ökonomische Ideen, die der künftigen Rechtsordnung neue Perspektiven eröffnen und in ihrem Urheber den Gedanken einer allgemeinen, von der politischen Geschichte relativ unabhängigen Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft entstehen lassen.

Alle diese Erscheinungen gehören bereits zu den Sturmzeichen der Revolution, und sie verbinden sich in dieser mit den neuen Motiven, die in ihr aus dem Sieg des Bürgertums über die privilegierten Stände entspringen, und die hierauf aus der Umwälzung der Rechtsordnung neue soziale Zukunftspläne hervorgehen lassen. Es ist der Zusammenfluß dieser Bedingungen, die sich um die Revolution als um ihr Zentrum ordnen, der Frankreich zum Mutterboden der neuen Nationalökonomie und in dieser zu dem der neuen Soziologie und der in ihr wurzelnden Rechtstheorien gemacht hat, soweit überhaupt solche aus ihr entstanden sind. Denn einen wesentlichen Beitrag von originaler Bedeutung hat die französische Soziologie allerdings nicht zu ihnen geliefert. Was sie in dieser Beziehung geleistet hat, besteht nur in der Weiterführung längst vorangegangener Anschauungen und ihrer Verbindung mit neuen wissenschaftlichen Anregungen. Unter diesen ging aber die Pflege des für die Grundlegung der soziologischen Rechtstheorie wichtigsten Gebiets, der Wirtschaftslehre, auf England über. Was dieses Land zur Ausreifung der Ideen geeignet machte, die in Frankreich der Drang der politischen Erregung erzeugt hatte, das war wohl nicht zum wenigsten der Umstand, daß hier die Situation nahezu die entgegengesetzte war. Die politischen Stürme waren vorübergegangen, die Beherrschung der See hatte eine wirtschaftliche Blüte herbeigeführt, die zusammen mit der durch den Parlamentarismus vermittelten politischen Freiheit die Bewunderung des Auslandes und namentlich der Politiker erregte, die, wie Montesquieu, den Ursachen dieses glücklichen Gleichgewichts nachsannen, um es einerseits in der von Locke zur Theorie erhobenen Teilung der Gewalten, anderseits in dem Schaukelsystem der parlamentarischen Parteien

zu finden, das in gewissem Sinne auch eine Art Teilung der Gewalten war, nur daß sie hier von der Verwaltung auf die Gesetzgebung übertragen und aus dem Nebeneinander in ein Nacheinander verwandelt wurde. So entstand, durch die vorangegangene Philosophie vorbereitet, unter dieser Gunst der Verhältnisse das Werk von Adam Smith, das weit über die Nationalökonomie hinaus, der sie ihren Namen gab, für die politischen Wissenschaften der kommenden Zeit bestimmend geworden ist und durch sie vielleicht mehr als irgendein anderes Werk des 18. Jahrhunderts auf die politischen und sozialen Gesetzgebungen eingewirkt hat. Nicht minder hat dann aber die neue ökonomische Theorie zurückgewirkt auf die Moralphilosophie, zu deren klassischen Vertretern Adam Smith ebenfalls gehört. So ist hier aus der Verschmelzung der durch Locke begründeten empirischen Moralphilosophie mit der Nationalökonomie diejenige Richtung der Ethik hervorgegangen, die von da an die herrschende in England geblieben und eine der populärsten bei den übrigen Nationen geworden ist: der später so genannte »Utilitarismus«. Neben ihn ist als ein dritter Verbündeter das römische Recht mit seinen Ausstrahlungen in die Rechtswissenschaft und Rechtspraxis getreten, das auf diese Weise in Jahrhunderte langer Fortwirkung in die Grundlagen der sozialethischen Theorien der Gegenwart überging.

Von der Mitte des Jahrhunderts an beginnt endlich unter dem Einfluß dieser wirtschaftlichen und politischen Wandlungen als ein bedeutsamer Faktor in den neueren Ideenentwicklungen der Zug nach einer neuen geschichtlichen Auffassung wirksam zu werden, die an die Stelle der bis dahin wesentlich noch von der biblischen Tradition abhängigen Geschichtsphilosophie tritt und mehr und mehr die in dieser vorherrschenden religiösen Ideen durch die teils aus den sozialen Wissenschaften, teils aus allgemeinen Humanitätsidealen geschöpften Anschauungen verdrängt. Schon zu Anfang des Jahrhunderts war hier Giambattista Vico mit seiner freilich zumeist noch phantastischen Konstruktion einer Geschichts- und Rechtsphilosophie als Pfadfinder vorangegangen. Der erste, der in seinem Schema einer »Histoire universelle« (1748) die positiven Wissenschaften und ihre Bedeutung für die allgemeine Kultur zur

Grundlage nahm, war aber der große Staatsmann Turgot. Von da an bildet die universalhistorische Tendenz ein charakteristisches Merkmal der Zeit, das auch in der Rechtswissenschaft die allmähliche Lösung vom alten Naturrecht und die Wendung zu soziologischen Theorien vorbereitet. Neben den an den Kampf der Stände und die Fortschritte in Technik und Industrie anknüpfenden Gedanken einer Gesetzmäßigkeit des Wechsels der Kultur bilden hier zugleich allgemeine Humanitätsideale, wie sie in Deutschland Herders »Ideen zur Geschichte der Menschheit« zum Ausdruck bringen, einen bedeutsamen Einschlag. Sie sind ein Zeugnis für die Macht, die in dieser Zeit die in erster Linie von der naturalistischen Richtung bestimmte rein weltliche Betrachtung des Verlaufs der Geschichte über die vorangegangene religiöse Tradition gewinnt. Denn so sehr bei Herder, dem Theologen, religiöse Motive im Hintergrund stehen, sein Aufbau der Geschichte ruht auf der historischen Forschung seiner Zeit, und der zentrale Gedanke, die freilich etwas unbestimmte Humanitätsidee, betrachtet diese durchaus in der Gesamtheit ihrer Wirkungen auf das menschliche Leben.

Hiernach lassen sich wohl als die haupstächlichsten Faktoren, aus denen sich die soziologischen Strömungen zusammensetzen, der nationalökonomische, der ethische und der geschichtsphilosophische scheiden. Dabei verbinden sich aber nicht bloß die verschiedenen Motive miteinander, sondern sie wirken auch so sehr wechselseitig aufeinander, daß zumeist gerade hierin eine kennzeichnende Eigenschaft der soziologischen Theorie besteht, die eng mit der Aufgabe zusammenhängt, die sich die Soziologie von Anfang an gestellt hat.

### b. Nationalökonomie und Rechtswissenschaft.

In der Geschichte der modernen Wissenschaft nimmt die Nationalökonomie eine der merkwürdigsten Stellungen ein, insofern die Entwicklung derselben eine Reihe von Stadien durchlaufen hat, innerhalb deren von Stufe zu Stufe aus einem Problem ein anderes erwachsen ist, das jeweils einer bereits vorhandenen Disziplin angehörte und dabei doch über die Grenzen dieser hinausführte. Durch diesen Stufengang entwickelte sich zunächst die Ökonomie

selbst zu einer besonderen Disziplin, um schließlich wieder über ihre eigenen Aufgaben hinaus zu der heute sogenannten Soziologie überzuführen. Vorbereitet ist sie in den das Güterrecht behandelnden Teilen der Rechtswissenschaft, daher denn auch vornehmlich in dem römischen Privatrecht und dem auf ihm aufgebauten Naturrecht des 17. Jahrhunderts die ersten Grundlagen der neuen Wissenschaft, freilich noch in einer unentwickelten wesentlich nur die Rechtsordnung berührenden Form enthalten waren. Hier bot sich dann die Frage nach den Bedingungen des Güterverkehrs, die bisher im Privatrecht zumeist nur stillschweigend vorausgesetzt waren, als ein erstes einer selbständigen Forschung zugängliches Problem dar. Indem dabei die äußeren Erscheinungen des Güterverkehrs den Blick zunächst auf sich lenkten, entstand der erste Versuch eines ökonomischen Systems: der Merkantilismus. Von da aus erhob sich dann naturgemäß die weitere Frage nach den Bedingungen, von denen die Entstehung wirtschaftlicher Güter bestimmt ist: das physiokratische System, das diejenige äußere Seite der Gütererzeugung, die in den Naturbedingungen gegeben ist, in den Vordergrund stellte. Die Analyse dieser Bedingungen mußte aber notwendig zu der Betrachtung der Nutzung des von der Natur gebotenen Materials durch die menschliche Arbeit führen. So entstand die *Arbeitstheorie*, wie sie zum erstenmal nahezu gleichzeitig von Turgot und Adam Smith entwickelt wurde. Mit ihr war die Nationalökonomie zu einer selbständigen, alle ihre wesentlichen Probleme in sich schließenden Wissenschaft geworden, die neben dem Arbeitsproblem auch die beiden andern Probleme der in der Natur gegebenen Bedingungen und des durch den Handelsverkehr erzeugten Umsatzes der Güter mit umfaßte. Auf diesem Wege wurde endlich mehr und mehr der Blick auf die Vorbedingungen dieses letzten anthropologischen Faktors gelenkt, namentlich insofern bei ihm die Arbeitsteilung und in Verbindung mit ihr die Berufs- und Ständescheidung in Betracht kamen. Durch die Rückwirkung der Staatslehre, die sich ein Jahrhundert zuvor aus der Jurisprudenz abgezweigt hatte und zu einer Art vergleichender Staatswissenschaft geworden war, entwickelte sich in der von ihr gepflegten Methode der numerischen Vergleichung zunächst als

ein besonderer Zweig die Bevölkerungsstatistik, die sich dann in ihrer Verallgemeinerung zur statistischen Methode überhaupt der Nationalökonomie als eine Art Neben- und Hilfsdisziplin zur Verfügung stellte. Die hier sich bietenden Probleme wuchsen endlich über den Umkreis der letzteren hinaus und führten zu der so sich eröffnenden Aussicht auf eine allgemeine Gesellschaftslehre, die durch ihre das ganze menschliche Leben umfassenden Aufgaben mit der Philosophie und den ihr zugehörigen ethischen und psychologischen Fragen in nahen Kontakt trat. Dabei waren es die zur selben Zeit die Geister beschäftigenden kultur- und universalhistorischen Interessen, die hier herüberwirkten. So ist es gekommen, daß jener auf der natürlichen Verkettung der Probleme beruhende Ursprung der Soziologie aus der Nationalökonomie und ebenso der der letzteren aus der Jurisprudenz, die demnach eigentlich die Mutterwissenschaft beider ist, meist übersehen wurde und man die Soziologie entweder für eine ganz neue Wissenschaft oder für eine neue Richtung der Geschichtsphilosophie hielt, während sie, geschichtlich betrachtet, ein Oberbau der Nationalökonomie ist, der dann freilich außerdem mannigfache andere, teils der Philosophie, teils der sonstigen Wissenschaft der Zeit entstammende Einflüsse in sich aufgenommen hat. Bezeichnend für den Vorrang, den unter diesen den Ursprung der neueren Soziologie umgebenden Gebieten die Wirtschaftstheorie einnimmt, bleibt es aber, daß sie es ist, die den gesamten geistigen Charakter der Zeit jeweils am treuesten widerspiegelt. So ist der Merkantilismus der unmittelbarste Ausdruck des mit der wachsenden Macht des Bürgerstandes emporkommenden Kapitalismus. Gegen ihn und die seinen Anfängen eigene Überschätzung der Geldmacht und ihres äußeren Hilfsmittels, des Handels, erhebt sich als eine auf die natürlichen Quellen des Volkswohlstandes zurückgehende Theorie, als deren letzte die Ackerkultur angesehen wird, das physiokratische System, und dieses wird endlich durch die Arbeitstheorie abgelöst, die in allen zum Unterhalt der Gesellschaft erforderlichen Formen der Arbeit und in der damit Hand in Hand gehenden zweckmäßigen Arbeitsteilung die Bedingungen des Fortschrittes der Gesellschaft erblickt. Diese letztere Theorie ist es dann, aus der schließlich alle jene so-

zialen Theorien entspringen, die in weiterer Folge auf eine Reform oder völlige Umwälzung der bestehenden Gesellschaftsordnung ausgehen und damit die Perspektive auf eine neue Rechtsordnung eröffnen. Die Revolution mit ihrer Proklamierung der Menschenrechte hat schließlich auf diese mit der Arbeitstheorie zusammenhängenden sozialen Bewegungen mehr auslösend als bestimmend eingewirkt. Steht doch sie selbst, wie gerade die Spezialisierung der Menschenrechte zeigt, auf der den neuen ökonomischen Bewegungen entgegengesetzten Seite. Denn indem alle diese Bewegungen auf eine Reform der Eigentumsordnung gerichtet sind, bilden sie den direkten Gegensatz zu der Emanzipation des dritten Standes, des den Kapitalismus vertretenden Bürgertums, das als eines der hauptsächlichsten dieser Rechte den Schutz des Eigentums und die Freiheit des Individuums in dessen Erwerbung auf seine Fahne geschrieben hat. So ist die Revolution konservativ gegen die Konsequenzen der Arbeitstheorie, gegen den Sozialismus wie den Kommunismus, und dieser Gegensatz pflanzt sich weiterhin in die Demokratie der kommenden Zeit fort, während die neuen sozialen Strömungen vornehmlich in den wachsenden Ansprüchen des vierten, des Arbeiterstandes, wie, in Erinnerung an den Zusammenhang mit dem ökonomischen Arbeitsbegriff der Name lautet, ihre Stütze finden.

Das Kennzeichnende dieser Entwicklung und zugleich ein augenfälliges Beispiel dafür, wie sehr die praktischen Wirkungen neuer Gedanken über ihre ursprüngliche Bedeutung hinauswachsen können, besteht nun darin, daß die Urheber der Arbeitstheorie von allen diesen Folgerungen, die aus dem neuen Begriff hervorgegangen sind, nichts geahnt haben. Vor allem gilt dies von Adam Smith, da nur dieser, kaum der von den Nationalökonomen erst lange nachher wiederentdeckte Turgot die spätere Entwicklung der soziologischen Theorien beeinflußt hat. Gerade damit aber, daß Turgot selbst schon von allgemeineren Ideen soziologischer Entwicklung ausging, indes Smith in seinen Untersuchungen »über das Wesen und die Ursachen des Wohlstandes der Nationen« (1776) den Gegenstand in engerer Beschränkung auf das ökonomische Gebiet behandelt, hängt noch ein weiterer Unterschied zusammen, der im Hinblick auf die Lebensstellung beider Männer auffallend erscheinen könnte, wenn er nicht

des öfteren in der Geschichte sich wiederholt hätte. Der große Staatsmann ist in seinen Anschauungen radikaler als der vorsichtig abwägende Privatgelehrte. Die Möglichkeit weitreichender sozialer Umgestaltungen liegt ihm wohl auch im Hinblick auf seine Zeit und Umgebung näher. Vor allem aber ist dem Minister, der selbst in die Geschicke seines Landes eingreift, der Gedanke großer politischer Änderungen vertrauter als dem schlichten Bürger, der mehr die Abhängigkeit des Einzelnen von den allgemeinen Zuständen empfindet. Schon der fast übereinstimmende und dabei doch charakteristisch verschiedene Titel der Werke verrät diesen Unterschied. Smith handelt von dem »Wohlstand der Nationen«. Turgot nennt seine Schrift: »Reflexionen über die Bildung und Verteilung der Reichtümer« (1774). Es ist nicht der Wohlstand, sondern der Reichtum, und es sind nicht die Nationen, sondern die Einzelnen, um die es sich bei ihm handelt; im Hintergrund stehen hier bereits in der Frage der Verteilung der Reichtümer die sozialen Probleme, deren Lösung die sozialistischen Parteien der kommenden Zeit erstreben. So bilden bei Turgot der Individualismus und die an ihn gebundene Frage der Ausgleichung der sozialen Unterschiede die Ausgangspunkte der Betrachtung. »Volkswirtschaft« würde sich darum dieses Werk kaum nennen können. Es ist an sich kein theoretisches, sondern ein eminent praktisches Problem, das es behandelt. Smith stellt dagegen das Volk in den Vordergrund. Auch ihm gilt, wie noch seinem Lehrer und Vorgänger, dem Merkantilisten David Hume, im wesentlichen das Volk als die Summe der Individuen; aber wenn er den Einfluß der Arbeit und der Arbeitsteilung auf die Güterentstehung an individuellen Beispielen behandelt, so besitzen diese doch vor allem den Charakter allgemeiner Grundlagen für die Erforschung der Bedingungen des Volkswohlstandes. Diese Verhältnisse machen es ebenso begreiflich, daß Adam Smith der große Lehrer der folgenden Nationalökonomie geworden ist, wie daß Turgot von ihr vergessen wurde, um dagegen der im kommenden Jahrhundert aus ihr hervorgegangenen Soziologie die entscheidenden Probleme und einige Gesichtspunkte zu ihrer Lösung an die Hand zu geben. Nichts ist außerdem für diesen Unterschied der Stellungen bezeichnender als die außerhalb dieser ökonomischen

Gebiete liegenden, sichtlich aber sie ergänzenden Arbeiten dieser Forscher. Hier steht bei Turgot allem voran sein Abriß der Geschichtsphilosophie, dem wir unten noch als dem für die Beziehungen der Soziologie zur Geschichte einflußreichsten Werk begegnen werden. Für die Beziehungen zu den sozialistischen Theorien der kommenden Zeit ist dabei besonders bedeutsam, daß ihm hierbei Technik und Industrie bereits als die wichtigsten Faktoren der modernen Kultur gelten, als diejenigen, die ihm in ihrem wachsenden Einfluß auf Leben und Eigentum die Vorzeichen des Zustandes der künftigen Gesellschaft sind. Adam Smith steht solchen universalhistorischen Betrachtungen fern. Auch ihn drängt es zwar nach einer Ergänzung. Aber er sucht sie nicht in einem geschichtlichen Fortschritt, sondern in dem Nebeneinander der verschiedenen Kulturfaktoren, die zusammen erst das Ganze einer Kultur ausmachen. In diesem Sinne darf man wohl annehmen, daß seine Moraltheorie eine Ergänzung seiner ökonomischen Studien bildet. Zwar ist seine »Theory of moral sentiment« (1759) jahrelang vor dem »Wohlstand der Nationen« ans Licht getreten; aber weitere Auflagen, die der Autor zum Teil selbst noch erlebte, sind erst nach dem Hauptwerk erschienen, und schwerlich würde ein gewissenhafter Mann wie Adam Smith, wenn sich seine Anschauungen so gründlich verändert hätten, wie es nach beiden Werken scheinen könnte, verabsäumt haben, dies zu bemerken. In der Tat könnte man in seiner Moraltheorie nach ihrer philosophischen Grundlage das gerade Gegenteil seiner Wirtschaftstheorie sehen. Jene ist ebenso einseitig auf den Altruismus wie diese auf den Egoismus gegründet. Dies wird aber verständlich, wenn man beachtet, daß sich dieser Forscher zur Lösung der Probleme einer Methode der Abstraktion bedient, die ihn dazu führt, womöglich mit Hilfe eines einzigen Prinzips jeweils die im Vordergrund stehende Aufgabe zu lösen. Für das wirtschaftliche Leben ist ihm dies Prinzip der Egoismus, für die Moral der Altruismus oder, nach seinem Ausdruck, die Sympathie. So wenig er daher wohl annahm, daß jeder Mensch als wirtschaftliches Individuum immer nach seinem wirtschaftlichen Interesse handele, eine Voraussetzung, die ebenfalls eine Prämisse seiner Wirtschaftstheorie bildet, ebensowenig wird er wohl geglaubt haben,

daß die Selbstsucht der alleinige Beweggrund des wirtschaftlichen Handelns sei, und wird er anderseits gemeint haben, jeder Mensch folge in seinem moralischen Handeln dem Prinzip der Sympathie. Dem entspricht es, daß heute noch die Richtungen der abstrakten Wirtschaftstheorie wesentlich auf Adam Smith zurückgehen, während die historische Nationalökonomie zu dieser in einem analogen Gegensatze steht wie die historische Rechtsschule zum alten Naturrecht. Adam Smith hatte die Absicht, seinen beiden von jenen einander entgegengesetzten Prinzipien des Egoismus und des Altruismus ausgehenden Werken ein drittes über die Theorie des Rechts folgen zu lassen. Es ist tief zu beklagen, daß er zur Ausführung dieses Planes nicht gekommen ist. Vielleicht würde er in dieser Rechtsphilosophie den Versuch gemacht haben, die beiden vorangegangenen zu einer Synthese zu vereinigen, ähnlich wie das römische Recht in dem Nebeneinander des Jus strictum und der Aequitas dies getan hatte.

### c. Saint-Simon und seine Schule.

Wie dem aber auch sein möge, jedenfalls lag dem Begründer der modernen Nationalökonomie ebenso wie seinen Schülern auf dem Gebiet der Wirtschaftstheorie der Gedanke fern, aus seinem Begriff der Arbeit als der letzten Quelle des Wohlstandes der Nationen die praktische Folgerung zu ziehen, daß der einzelne Arbeiter als der Schöpfer dieses Wohlstandes zugleich der Nächstberechtigte zum Genuß der durch ihn erzeugten Güter sei. Dazu bedurfte es eines philosophischen Kopfes, dem, wenn auch nur in unbestimmteren Umrissen, die Humanitätsideale vorschwebten, die das Jahrhundert vor der Revolution bewegten. Sie reichten als Unterströmung auch in die politischen Ideale hinüber, wie sie in Rousseaus »Contrat social« ihren letzten Ausdruck gefunden hatten. So war denn auch nicht die Heimat der neuen Arbeitstheorie, der das Zeitalter des Industrialismus und Kapitalismus seinen Stempel aufdrückte, das Land, das ihr zuerst diese Nutzanwendung gab, sondern Frankreich, wo die Vorzeichen der bevorstehenden politischen Revolution auch schon die Keime zu einer nach ihr kommenden sozialen Umwälzung in sich bargen. In der Geschichte der in

Frankreich auftretenden, aus der Forderung einer gerechten Verteilung des Ertrags der Arbeit entspringenden sozialen Theorien nimmt nun ein Mann eine bedeutsame Stellung ein, der in den Schicksalen seines langen, weit vor die Revolution zurück- und noch weiter über sie hinausreichenden Lebens die ganze Geschichte dieser Zeit miterlebt hat: Saint Simon (1760—1825). Gerade bei diesem überaus produktiven Schriftsteller zieht sich trotz mancher Schwankungen seiner sozialen Pläne der Gedanke, daß die ungerechte Verteilung des Arbeitsertrags die Quelle aller Übel sei, an denen die Gesellschaft leide, durch alle seine Werke. Aber die Anregung hatte der begierig alle Neuerscheinungen der Literatur in sich aufnehmende Mann von Adam Smith empfangen. Dessen Werk, das sofort bei seinem Erscheinen das größte Aufsehen erregte, hatte er wahrscheinlich längst gelesen, ehe die Stürme der Revolution hereinbrachen, und so darf man wohl vermuten, daß es die ökonomische Arbeitstheorie gewesen ist, die in seine Seele den zündenden Funken geworfen hat, der von nun an seinen humanen Bestrebungen die Richtung gab. Ohne Zweifel hat dann der Ausbruch der Revolution in ihm die Hoffnung erregt, seine Reformpläne in die Wirklichkeit überführen zu können. Aber bald erkannte er angesichts der neuen Gesetzgebung der Republik, daß die Revolution zwar den Bourgeois frei gemacht hatte, dadurch aber auch, indem sie den Schutz des Eigentums und die Freiheit seiner Verwendung auf ihre Fahne schrieb, gerade dem widersprach, was den Grundgedanken seines eigenen Programms bildete, dem Anspruch des Arbeiters auf den Ertrag seiner Arbeit, wie immer auch diese Arbeit beschaffen sei. Darin dämmerte bereits am politischen Horizont die Idee des vierten Standes, dessen Bedeutung Saint-Simon vor allem auch in dem ungeheuren numerischen Übergewicht der Arbeiter sah, die den größten Teil der zum Leben der Gesellschaft erforderlichen Arbeit leisten, dabei aber zur Klasse der Besitzlosen gehören. Hier liegt der Ursprung der Scheidung der politischen Freiheitsideale, wie sie von da an einerseits in der bürgerlichen Demokratie, und anderseits in den sozialen Gleichheitsidealen hervortraten, die in den verschiedenen sozialistischen und kommunistischen Systemen zunächst in den Zukunftsplänen Einzelner und dann erst verhältnismäßig

spät in der sozialistischen Arbeiterpartei zum Ausdruck kamen. Dabei bekämpften sich dann diese beiden unmittelbar in der Emanzipation der Gesellschaftsklassen einander folgenden Stände um so erbitterter, als die Reibungen zwischen dem kapitalistischen Unternehmertum und der dieses stützenden Arbeiterschaft naturgemäß, eben weil sie wechselseitig am nächsten aufeinander angewiesen sind, auch die größten waren. Deutlich regen sich diese Motive schon bei diesem ersten einflußreichen Vertreter des modernen Sozialismus. In seinem hauptsächlich die Reform der Gesellschaft behandelnden Werk fordert Saint-Simon nach drei Richtungen eine Änderung der Gesetzgebung: eine Agrarreform, eine Veränderung des Wahlsystems und Reformen der inneren Verwaltung, die alle darauf ausgehen, die Ungleichheit der Rechte der verschiedenen Stände auszugleichen, indem sie sämtlich dem Begriff des industriellen Betriebs untergeordnet werden[1]).

Um diese Reformen durchzuführen, dazu bedarf es aber nach ihm vor allem, daß nicht sachunkundige Beamte, sondern Vertreter der Hauptberufe selbst und Männer der Wissenschaft, die sich mit der Theorie der Gesellschaft beschäftigt haben, die Regierung zusammensetzen. Diese Forderung, daß künftig Industrielle und Gelehrte die Träger der Staatsverwaltung sein sollen, ist von da an durchgehends ein Programm des französischen Sozialismus bis herab auf Auguste Comte und seine Schule geblieben. Dabei kommt es diesen Richtungen weniger darauf an, die Änderungen der Gesetzgebung im einzelnen zu bestimmen. Man hegt offenbar die Überzeugung, wenn nur erst die richtigen Männer zur Durchführung der Reformen die Gewalt in Händen hätten, würden sich diese Reformen von selbst ergeben. Auf die allgemeinen Verfassungsfragen wird dabei weniger Gewicht gelegt. Es ist die Gesellschaft, die man reformieren will, den Staat nur insofern, als er diese Absicht fördern kann. So suchte schon Saint-Simon gelegentlich eine Allianz mit den Bourbonen zu schließen, um die Bourgeoisie zu bekämpfen, die in Wahrheit ihr gemeinsamer Feind sei. Dieser Standpunkt hat es mit sich gebracht, daß für die allgemeinen Fragen des Rechts diese ganze Entwicklung, abgesehen von den in der Proklamation der

[1]) Oeuvres, tome 19, L'Industrie, p. 43 ff.

Menschenrechte enthaltenen Anregungen, so gut wie nichts geleistet hat. Hierin unterscheidet sich diese Bewegung von Grund aus von dem um die gleiche Zeit in Deutschland entstandenen Staatssozialismus Fichtes, der unmittelbar aus der Rechtstheorie des neuen Naturrechts hervorgewachsen war. Tiefer noch ist freilich die Kluft, die hier in den Motiven der erstrebten neuen Gesellschaftsordnung uns entgegentritt, eine Kluft, die bereits in der von der französischen Aufklärung einseitig betonten Forderung der Menschenrechte und von der durch die deutsche in den Vordergrund gestellten der Pflichten, von der oben die Rede war, sich ankündigt. Darum spielen bei Saint-Simon die erste Rolle im künftigen Staat die Industriellen, bei Fichte die Gelehrten. Dort haben die Gelehrten nur eine beratende Stimme, hier die entscheidende. Dort ist die Organisation des Staates als eines der Wohlfahrt aller dienenden Industriesystems der Zweck, hier besteht er in der Pflege der geistigen Güter, vor allem aber in der Erziehung der künftigen Generation, die zur weiteren Förderung dieser Güter berufen ist. Dennoch hat es dem französischen Sozialismus keineswegs an den idealen Motiven gefehlt, die das Streben nach Ausgleichung der äußeren Unterschiede der Lebenslage begleiteten. Hatte doch auch in die Devise der Revolution die »Bruderliebe« Aufnahme gefunden. Aber gerade die sozialistische Bewegung verlegte diese ideale Ergänzung zunächst nicht in den Staat, sondern in die Religion. So verbinden sich schon bei Saint-Simon mit der Geltendmachung der wesentlich auf die Herstellung der äußeren Gleichheit der Einzelnen gerichteten politischen Rechte Projekte eines neuen Kultus. Diese kulminieren schließlich in der von Auguste Comte geschaffenen positiven Religion, die zwar neue Priester, neue Feste, neue Heilige und einen neuen Gott hat, im übrigen aber sich durchaus in den Formen des katholischen Kultus bewegt und ihren Anschluß an das Wohlfahrtsprogramm des sozialen Staates nun darin findet, daß der Gott, das »große Wesen« dieses neuen Kultus, die Menschheit selbst ist. Ihre Heiligen sind die großen Männer der Geschichte, dem Gedächtnis an die großen Entdeckungen und Erfindungen sind ihre Feste gewidmet. Es ist durchaus irrig, wenn man in diesen den Inhalt der späteren Werke Comtes bildenden Religionsplänen bloß

eine durch persönliche Lebensschicksale verursachte Schwärmerei sieht. Schon bei Saint-Simon und bei seinem Schüler Enfantin fehlt jener Zug nicht[1]). Je einseitiger dieser Sozialismus in seinen auf die Erneuerung der Gesellschaft gerichteten Zielen nur die materielle Wohlfahrt im Auge hat, um so mehr regt sich offenbar in ihm der Trieb, eine den seelischen Bedürfnissen entgegenkommende Ergänzung zu finden, und dazu bietet sich denen, die, wie Comte, selbst dem Kreis der Naturforscher und Techniker angehören, vor allem die Religion, weil eben diese ganz außerhalb ihrer eigenen Sphäre praktischer Tätigkeit liegt. Dem entspricht es denn auch, daß Comte den Zweck der Religion hauptsächlich in der Umwandlung des natürlichen Egoismus in einen zum Fortschritt der Menschheit unentbehrlichen Altruismus erblickt. Danach gelten ihm als die Grundlagen der neuen Religion, teilweise in Umkehrung der drei Bürgertugenden der Revolution, »die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Basis, der Fortschritt als Ziel«[2]). Indem aber dieses Ziel schließlich in der Wohlfahrt aller besteht, und diese aus der im naturgesetzlichen Verlauf der Geschichte erfolgenden Durchführung des Prinzips des Fortschritts der zum Leben der Gesellschaft erforderlichen Formen der Arbeit hervorgeht, mündet sie wieder zurück in Saint-Simons Industrialismus, ebenso wie sie mit ihm durch die geschichtsphilosophische Begründung dieses Industrialismus verbunden ist. Vornehmlich Comte ist es daher gewesen, der dem Industrialismus zur Herrschaft innerhalb dieser ganzen Richtung der modernen Soziologie verholfen. Dabei hat sich dann aber dieser Einfluß mit einem andern gekreuzt, für den sich bei Comte kein Angriffspunkt fand, da in seiner von der Mathematik bis zur Soziologie aufsteigenden Hierarchie der Wissenschaften die Psychologie keine Stelle hatte.

Einen um so breiteren Raum nahm sie bei seinen englischen Schülern ein, denen die Assoziationslehre Humes und die auf sie gegründete Sympathietheorie ein geläufiger Gedanke blieb. Sie bedurften darum jenes Umwegs über die Religion nicht mehr, um vom Egoismus zu der durch die Moral geforderten Ergänzung durch den

[1]) Saint-Simon, Oeuvres, tome 22, p. 100 ff.

[2]) Comte, Catéchisme positiviste, p. 57.

Altruismus zu gelangen. War doch der Altruismus nur ein anderes Wort für die Sympathiegefühle, die von den Assoziationspsychologen längst als Übertragungen der eigenen Lust und Unlust auf die fremde Persönlichkeit gedeutet wurden. So sind es denn namentlich bei dem einflußreichsten Vertreter der späteren Soziologie, bei Herbert Spencer, die psychologische Sympathietheorie von Hume und Adam Smith und die positivistische Entwicklungstheorie Comtes, die zusammen den Unterbau seines Systems bilden, während umfangreiche Teile seiner Erörterungen über Staat und Recht den Nachweis zu erbringen suchen, daß alle Ordnungen der Gesellschaft zwar von der Religion ausgegangen seien, aber im Sinne einer fortschreitenden Elimination derselben erfolgten. Mit jedem Schritt, der hier geschehen, seien nun Staat und Gesetzgebung jeweils in den Händen des herrschenden Standes: zuerst in denen der Priester, dann der Krieger, endlich, wenn auch bis dahin nur erst teilweise verwirklicht, in denen der Vertreter der Industrie. Charakteristisch für den gegenüber unserer heutigen rechtswissenschaftlichen Forschung beinahe naiven Standpunkt ist es endlich, daß hier Recht und Gesetzgebung völlig zusammenfallen, und daß die »Verunendlichung des Endlichen«, die man Hegel vorgeworfen, weil ihm bei der Schilderung einer vollkommenen Staatsverfassung der preußische Staat als Muster vorgeschwebt habe, bei Spencer in gesteigertem Grade wiederkehrt, indem das parlamentarische England der Gegenwart als das nicht weiter zu überbietende Ideal einer Verfassung gilt, so daß er die Einführung der gleichen Verfassung in allen zivilisierten Ländern für eine bloße Frage der Zeit hält[1]. Daß Staat und Gesellschaft in ihrer besonderen Eigenart und in ihrer geschichtlichen Entstehungsweise zum spezifischen Charakter einer Nation gehören wie Sprache und Literatur, daran zu denken liegt dem individualistischen Philosophen, der sogar die Einmischung des Staats in die Erziehung der Kinder als eine unzulässige Bevormundung verurteilt, offenbar völlig fern. Man könnte vielleicht sagen, in dieser Stellung des führenden englischen Philosophen zu dem, was in der deutschen Wissenschaft nachgerade als ein selbstverständliches Axiom gilt, spiegele sich einigermaßen das Ver-

[1]) Herbert Spencer, Soziologie. Deutsche Ausg. IV. S. 150f.

hältnis, in das bei uns die Begriffe Zivilisation und Kultur getreten sind. Die Zivilisation ist uns das allen auf annähernd gleicher Wirtschaftsstufe befindlichen Völkern Zukommende, die nationalen Unterschiede Ausgleichende; die Kultur ist uns die spezifische Eigenart geistiger Bildung, die sich ebensowenig von einem Volk auf ein anderes übertragen läßt, wie es möglich ist, eine menschliche Persönlichkeit in eine andere umzuwandeln. Erscheint es da nicht von unserem Standpunkte aus bedeutsam, daß die westeuropäischen Nationen für unsere Begriffe Zivilisation und Kultur fast ausschließlich das eine Wort Zivilisation verwenden, während wir von beiden Begriffen die Kultur für den wertvolleren halten?

### d. Sozialismus und Kommunismus.

Schon oben ist der kommunistischen Strömungen gedacht worden, die durch das Gleichheitsprinzip der Revolution angeregt worden sind. Nicht selten hat man sie als aus dem Sozialismus entstandene Erscheinungen betrachtet. Dies ist aber irrig. Der Kommunismus und der Sozialismus bilden im allgemeinen, wie gerade die französische Entwicklung beider zeigt, nicht nur in ihrem Ursprung abweichende, sondern zumeist einander feindlich gegenüberstehende Bewegungen. Der Sozialismus ist aus der Idee der ökonomischen Arbeit und der Forderung ihrer gerechten Verteilung, der Kommunismus aus dem Begriff des Eigentums und der Forderung seiner Umwandlung in einen von der Gesamtheit zu nutzenden Besitz der Gemeinschaft hervorgegangen. Der Sozialismus sucht den Staat in seinem Sinne zu reformieren, er hält an dem individuellen Eigentum fest und will nur dessen Verteilung im Sinne einer gerechten Teilnahme aller an dem Ertrag ihrer Arbeit regeln. Im übrigen steht er entweder den politischen Einrichtungen gleichgültig gegenüber, oder diese werden ihm bei seiner Steigerung zum Staatssozialismus lediglich Mittel zur Erreichung seines Zwecks mit den meist an diesen geknüpften weiteren idealen Forderungen. Sein Vorbild ist hierin der Platonische Staat, wobei freilich in den modernen sozialistischen Programmen die wirtschaftlichen Ziele die weitaus überragende Stellung einzunehmen pflegen. Doch bildet hier Fichtes der gleichen Zeit angehörige Staatslehre eine bemerkenswerte Ausnahme (s. oben

S. 95ff.), und an entsprechenden Nebengedanken fehlt es auch in den spezifisch ökonomischen Theorien nicht ganz. Unmittelbarer noch haben wohl die unter dem Einfluß der Platonischen Republik entstandenen, ebenfalls schon stark auf das wirtschaftliche Gebiet übergreifenden Staatsromane älterer Zeiten anregend gewirkt: so allen voran Thomas Morus' Utopia. Das schließt natürlich nicht aus, daß in einzelnen Fällen ein sozialistischer in einen kommunistischen Plan übergegangen ist, oder noch öfter, daß Vermischungen beider stattgefunden haben, wie in Fouriers »Phalanstèren«, denen das Hauptprinzip des Kommunismus, die Aufhebung des Eigentums, fehlt, soweit nicht die allen kommunistischen Plänen eigenen gemeinsamen Mahlzeiten dahin gehören. Diese Unterschiede verbinden sich nun aber von selbst vermöge der Bedingungen der Durchführung dieser sozialen Programme mit andern, die nicht weniger jedem derselben wieder sein charakteristisches Gepräge geben. Der Sozialismus geht dabei stets auf das Ganze der Gesellschaft, das in allen seinen Teilen gleichzeitig reformiert werden soll, und er sieht daher, je größer diese Aufgabe ist, um so mehr für ihre Vollendung eine lange, manchmal unabsehbar lange Zeit vor. Mit dem Blick nach vorwärts verbindet sich aber naturgemäß der nach rückwärts, und so mündet der Sozialismus in der Regel in geschichtsphilosophische Betrachtungen, bei denen, wie wir unten sehen werden, solche rein geschichtliche Annahmen und Fiktionen schließlich als die theoretischen Grundlagen der praktischen Postulate erscheinen.

Ganz anders der Kommunismus. Schon die Bildungssphäre der meist den praktischen Berufen zugewandten Urheber kommunistischer Programme, die seit der Revolution wie Pilze aufgeschossen, aber meist ebenso schnell wieder vergessen worden sind, schließt das aus. Diese Programme sind direkt aus wirklichen oder vermeintlichen praktischen Bedürfnissen hervorgegangen. Jeder findet da Abhilfe am dringendsten, wo er zunächst sich selbst beeinträchtigt sieht: Saint-Simon, der von dem Beamtentum Verfolgungen erlitten hat, will die Juristen aus der Verwaltung und womöglich auch aus dem Richterstand entfernen, Fourier, der als Kaufmann bittere Erfahrungen gemacht hat, will den Zwischenhandel abschaffen usw. Das Mittel zur Beseitigung aller möglichen

sozialen Übel ist aber schließlich gleiche Teilnahme aller an den durch die Natur gebotenen und an den durch die gleich unentbehrliche Arbeit aller geschaffenen Gütern. Die Herstellung eines solchen Zustandes ist keine Reform mehr, sie ist eine totale Umwälzung, die nicht allmählich, sondern nur auf einmal geschehen kann, die sich aber anderseits in einem engeren Kreis verhältnismäßig leicht herstellen läßt, wie sie ja in der engsten Form der Gesellschaft, in der Familie, längst verwirklicht ist. Das ist sichtlich der Grund, weshalb der Kommunismus unter allen Plänen sozialer Reform die häufigsten Versuche praktischer Verwirklichung, freilich stets nur in dem engen Rahmen gefunden hat, in welchem er in der Form gewöhnlicher Vereinsbildung überall möglich ist. Um so bemerkenswerter ist der Fanatismus, der die Mitglieder solcher kommunistischer Gründungen und vor allem ihre Begründer zu beseelen pflegt, und die Zähigkeit, mit der sie an ihren Bestrebungen festhalten, nicht minder jedoch das phantastische Beiwerk, mit dem sie ihre Organisationen umgeben. Daran hat es freilich auch in der Schule des neueren Sozialismus, namentlich in der Saint-Simons, nicht gefehlt, aber die Ausartung ins Lächerliche ist doch vor allem den Kommunisten vorbehalten geblieben. So wenn nach Etienne Cabet die »Ikarier« zu dem Präsidenten ihrer Republik nach der Verfassung ihres Landes einen Maurer zu wählen hatten, wahrscheinlich infolge einer losen Assoziation mit dem Freimaurerorden, die durch den Ursprung mancher sozialistischer und kommunistischer Klubs aus geheimen Gesellschaften veranlaßt wurde. Überhaupt ist diese Schöpfung Cabets in jeder Beziehung ein typisches Beispiel der Beharrlichkeit, mit der zumeist die Gründer und Mitglieder ihren Plänen nachgehen, und der zuweilen erstaunlichen Dauer ihrer Schöpfungen — reichte doch die ikarische Bewegung von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an in den nach Amerika gewanderten Kolonien bis in dessen letztes Jahrzehnt — trotz der Verfolgungen, die sie zu erdulden haben, der Streitigkeiten, in die sie miteinander geraten, und endlich der allmählichen Anpassung an die Umgebung, durch die sie schließlich in gewöhnliche Vereine übergehen[1]).

[1]) H. Lux, Etienne Cabet und der ikarische Kommunismus, 1894.

Die verbreitete Neigung, diese sämtlichen gegen die bestehende Eigentumsordnung gerichteten Bestrebungen in eine gewisse Stufenfolge zu bringen, zusammen mit den gelegentlichen Verbindungen, die zwischen ihnen vorkommen, hat es veranlaßt, daß man in den drei Richtungen des Sozialismus, Kommunismus und schließlich des Anarchismus lediglich Steigerungen einer und derselben Bewegung erblickte. Dies ist aber so wenig zutreffend, daß vielmehr jede dieser Richtungen im Gegensatz zur vorangegangenen steht. So bekämpft der reine Kommunismus vor allem den Staatssozialismus, ebenso wie dieser jenen, und der Anarchismus bildet wieder einen scharfen Gegensatz zum Kommunismus, indem er der Tendenz desselben zur Zusammenfassung kommunistischer Gruppen zu enger Lebensgemeinschaft vielmehr die volle Selbständigkeit des Individuums gegenüberstellt, die nur einen auf dem völlig freien Verkehr der einzelnen beruhenden Tauschverkehr oder höchstenfalls die freie Vereinigung einzelner zu gemeinsamen Unternehmungen zuläßt. Zwischen Kommunismus und Anarchismus tritt dieser Gegensatz besonders charakteristisch bei demjenigen sogenannten Anarchisten hervor, den man als den typischen Vertreter dieser Richtung anzusehen pflegt, und der jedenfalls der scharfsinnigste und konsequenteste, aber auch der Möglichkeit einer Anpassung an die sonstigen Bedingungen am ehesten Rechnung tragende Denker dieser Gruppe ist, Proudhon, so daß das Wort Anarchist, auf ihn angewandt, völlig verkehrte Vorstellungen erwecken kann. Denn von seinen frühesten Vorschlägen einer Reform der Steuern und der Preisregulierung der Waren zum Behuf möglichster Ausgleichung der Lebensbedürfnisse an bis zu seinen Projekten einer Gründung von Volksbanken mit Bon- statt Geldverkehr und zu seinen letzten Vorschlägen freier Assoziationsbildung hält er an der Forderung einer friedlichen, eine längere Zeit der allmählichen Vorbereitung bedürfenden Entwicklung und vor allem an der Erhaltung des Privateigentums fest; und er bekämpft daher besonders den Kommunismus, der in diesem letzteren Punkt den vollen Gegensatz zu seinen eigenen Bestrebungen bildet[1]). Aber auch dem sogenannten

[1]) Eine gute Darstellung der literarischen Entwicklung gibt A. Mülberger, P. J. Proudhon, Leben und Werke, 1899, wobei freilich in Betracht kommt, daß

Anarchismus steht Proudhon fern. Er ist ein Typus für sich, für den auf seiner letzten Stufe wohl am ehesten der Name »Assozianismus« passen würde. Übrigens mischen sich in dem eigentlichen Anarchismus überhaupt so sehr soziale mit politischen und persönlichen Motiven, daß er ein ziemlich unbestimmter Begriff ist, für dessen Hauptformen daher auch meist nur die äußerlichen Merkmale des »friedlichen Anarchismus« und des »Anarchismus der Tat« gebraucht werden. Soweit überhaupt zwischen den drei Richtungen des Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus eine Art Abstufung anzuerkennen ist, besteht diese schließlich darin, daß die Basis des Sozialismus im allgemeinen der Kollektivismus ist, daher der Staatssozialismus durch die Forderung einer vollkommenen Anpassung der politischen Rechtsordnung an die gesellschaftliche Ordnung die folgerichtigste Verwirklichung des Sozialismus darstellt, dem als eine freiere Form der ausschließlich gesellschaftliche gegenübersteht, bei dem umgekehrt im Staat und unabhängig von ihm sich bildende einzelne Verbände auf der Grundlage sozialer Gleichheit sich organisieren sollen. Diese Art des Sozialismus pflegt aber auf einzelne Stände oder Unterabteilungen derselben beschränkt zu sein. In dieser Form waren die mittelalterlichen Gilden und Zünfte teilweise sozialistisch organisierte Gesellschaftsgruppen, bei denen jedoch die Unterschiede der politischen Rechte der einzelnen Stände das sozialistische Prinzip einschränkten. Demnach hat dann auch die Erringung der Rechtsgleichheit der Staatsbürger von dieser partiellen zu einer Ausdehnung des gleichen Prinzips auf die Gesamtheit der letzteren und damit vom Sozialismus der einzelnen Verbände zum Programm des Staatssozialismus übergeführt. Hieraus ist wohl zu schließen, daß dieses nicht bloß die konsequenteste Form sozialistischer Organisation, sondern auch die endgültige ist, da in ihr der Staat gleichzeitig ebenso die Schutzpflicht wie das Aufsichtsrecht über alle beschränkteren Gesellschaftsverbände verlangt.

der Verf. ein warmer Verehrer Proudhons und sichtlich darauf bedacht ist, diesen seinen eigenen wohl noch etwas gemäßigteren Ansichten zu nähern. Das Verhältnis Proudhons zum Anarchismus beleuchtet besonders auch seine Polemik mit Karl Marx: Proudhon, La misère de la Philosophie, Marx, la Philosophie de la Misère (1847), deutsch von Bernstein und Kautsky, mit Vorwort von F. Engels, 1885.

Dazu bildet nun der Kommunismus insofern den vollen Gegensatz, als nicht nur seine Entstehung, sondern auch sein dauernder Bestand an beschränkte Gruppen gebunden bleibt. Dieselbe Bedingung, die die Bildung kommunistischer Gesellschaften erleichtert, setzt daher ihrem Bestehen nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich enge Grenzen. Ein Staatskommunismus wie die Utopia des Thomas Morus hat, so sehr er auf die Gründung kommunistischer Genossenschaften anregend wirkte, selbst niemals existiert. Die wirklichen kommunistischen Verbände sind überhaupt keine Staaten, sondern freie Genossenschaften gewesen. Ganz aus der Reihe sozialer Ordnungen fällt endlich der Anarchismus, weil er den Individualismus, für dessen äußersten Standpunkt er sich ausgibt, selbst aufhebt. Denn gerade bei ihm bildet die der Eigenart der menschlichen Persönlichkeit widerstreitende Annahme, daß die menschlichen Charaktereigenschaften infolge der Durchführung der vorgeschlagenen Einrichtungen eine totale Umwandlung erfahren würden, die notwendige Voraussetzung, die offenbar mit dem extremen Individualismus dieses Programms im äußersten Widerspruch steht. Diese stillschweigende Voraussetzung fehlt übrigens auch dem eigenartigen Konventionalismus Proudhons, dieser bedeutendsten der dem Sozialismus gegenüberstehenden Richtungen nicht. So ist es der Staatssozialismus, der unter allen sozialen Reformprogrammen als das einzige übrig bleibt, der nicht nur bis dahin in der Geschichte eine wirksame Rolle gespielt hat, sondern auch einer weiteren Entwicklung fähig ist.

Damit sind jedoch die allgemeineren Formen, denen sich alle diese Richtungen unterordnen, Individualismus und Kollektivismus, keineswegs verschwunden, da insbesondere der Sozialismus in beiden Formen, möglich ist. In der individualistischen beschränkt er sich auf freie Gemeinschaftsbildungen innerhalb sozialer Einzelverbände, den Zweck des Staates sieht er aber lediglich im Schutz der Einzelnen. Dies ist das Prinzip des sogenannten Liberalismus und der politischen Demokratie gewesen und ist es noch in deren heute bestehenden Richtungen. In der kollektivistischen Form, als Staatssozialismus, ist es der Staat selbst, den er zu sozialisieren bestrebt ist, indem dieser nach ihm die Interessen

der Einzelnen zu schützen, die Zwecke der Gemeinschaft dagegen nicht nur zu schützen, sondern auch zu fördern hat. Das Stichwort des individualistischen Sozialismus, der vermöge der natürlichen Beschränkungen der Staatsaufgaben wesentlich nur die äußere Wohlfahrt im Auge hat, ist demnach insbesondere hinsichtlich der geistigen Kulturgüter das »Laissez faire«, das Stichwort des kollektivistischen das »Alle für einen«. In der Vergangenheit hat dieser meist nur schüchterne Anfänge aufzuweisen, soweit nicht ein aufgeklärter Absolutismus vorübergehende und durch die Beschränkung der persönlichen Freiheit verkümmerte Versuche herbeiführte; der Schwerpunkt seiner Bedeutung liegt daher in seiner auf die Zukunft gerichteten Arbeit.

#### e. Die soziologische Geschichtsphilosophie.

Geschichtsphilosophische Betrachtungen bilden einen so hervortretenden Teil der modernen Soziologie, daß die Soziologie selbst gelegentlich als eine Abart der Geschichtsphilosophie überhaupt bezeichnet wurde[1]). Obgleich dies nun im Hinblick auf ihre eigentlichen Aufgaben schwerlich zutreffend ist, so muß doch anerkannt werden, daß nächst dem Ursprung aus der Wirtschaftslehre die an die sogenannten Wirtschaftssysteme anknüpfenden Anschauungen über die Entwicklung der Gesellschaft eine eigenartige Abteilung geschichtsphilosophischer Theorien bilden, die, nachdem sie sich über die ursprünglichen Grenzen der Wirtschaftsgeschichte ausgedehnt hatten, von bedeutsamem Einfluß auf die allgemeine Philosophie der Gesellschaft gewesen sind. So gründen sich schon die Reformpläne Saint-Simons auf eine Geschichtsphilosophie, die zuerst in ihren Grundzügen von Turgot aufgestellt und dann von Comte und Spencer weiter entwickelt wurde. Insofern diese vielfach auch noch von späteren Soziologen festgehaltene Theorie wesentlich auf dem Standpunkt der positiven Naturwissenschaften der Zeit steht, können wir sie wohl am treffendsten als eine naturalistische bezeichnen, im Gegensatze zu der von Fichte und Hegel vertretenen idealistischen, die auf einer das gesamte geistige Leben umfassenden Weltanschauung ruht. Sie selbst pflegt sich nach dem Vorbilde von

[1]) Vgl. Bd. 7, S. 6, Anm.

Comte die »positivistische« zu nennen. Nun haben wir oben bereits gesehen, wie die idealistischen Systeme wesentlich von dem Rechtsbegriff ausgehen, den insbesondere Hegel in seinen Fortwirkungen in Moral, Gesellschaft und Staat verfolgt, so daß hier die Philosophie der Geschichte als einen besonders wichtigen Bestandteil eine ausgebildete und den gewöhnlichen Umfang der Rechtsbegriffe weit überschreitende Rechtstheorie in sich schließt. Hiervon unterscheidet sich die naturalistische Geschichtsphilosophie wesentlich dadurch, daß sie nach Gesichtspunkten orientiert ist, die ganz außerhalb des Rechtsbegriffs liegen oder doch mit diesem höchstens in den Bedingungen der allgemeinen gesellschaftlichen Zustände eines Zeitalters zusammenhängen. Dieser aus der Verschiedenheit der Standpunkte entspringende Gegensatz hat es nun begreiflicherweise mit sich geführt, daß der naturalistische Positivismus zu einer eigentlichen Rechtstheorie überhaupt nicht gelangt ist. Es mag sein, daß diese Unfruchtbarkeit gegenüber dem Problem des Rechts und der mit diesem zusammenhängenden Kulturgebiete die Ursache ist, daß die beiden hervorragendsten auf geschichtsphilosophischer Basis entstandenen Programme einer Reform der Gesellschaft und danach auch der Rechtsordnung gänzlich außerhalb der von Turgot bis zu Comte und Spencer reichenden Soziologie stehen. So ist es denn eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des modernen Sozialismus, daß dieser in seiner theoretischen Begründung nicht aus dem naturalistischen Positivismus, wie man zunächst erwarten könnte, sondern aus dem gegenüber jenem auf völlig abweichenden Voraussetzungen ruhenden deutschen Idealismus hervorgegangen ist. Hier ist es auf der einen Seite Ferdinand Lassalle, der an den Staatsgedanken Hegels anknüpft, auf der andern Seite Karl Marx, der die dialektische Methode zum Aufbau einer kommunistischen Geschichtsphilosophie verwendet. Kehrt Lassalle in einer durch die neuen Forderungen des vierten Standes veränderten Gestalt zum Staatssozialismus Fichtes zurück, so beginnt Marx als Schüler Hegels, um dann mit Hilfe der dem veränderten Zweck angepaßten Dialektik ein sozialistisches Programm zu entwerfen, in welchem an die Stelle der bisherigen Herrschaft des kapitalistischen Bürgertums die des vierten Standes und an die

Stelle des Staats die Gesellschaft selbst treten soll, die bei ihm wesentlich auf der Grundlage eines individualistischen Sozialismus aufgebaut ist.

Ganz andere Wege ist dagegen die soziologische Geschichtsphilosophie der westeuropäischen Völker gegangen. Sie knüpft in ihren Anfängen an die Arbeitstheorie von Adam Smith und Turgot an. Ihren ursprünglichen Ausgangspunkt bildet aber das berühmte »Gesetz der drei Stadien«, das von Turgot als ein selbständiges Entwicklungsprinzip der Kultur aufgestellt, bei Saint-Simon mit dem Prinzip der Regulierung des Arbeitsertrags nach der Arbeitsleistung verbunden worden ist. Bei seinem Urheber ist es noch ganz eine auf die Stufen der intellektuellen Entwicklung und des ihr entsprechenden Kulturfortschritts gegründete Abstraktion, in die auch weiterhin nur sekundär und bei einzelnen seiner Vertreter die praktischen Folgerungen künftiger Wirtschaftsreformen eingreifen. Als rein theoretische Verallgemeinerung zieht es sich aber durch die Geschichte der naturalistischen Denkweise in wenig veränderter Form von Turgot bis auf Herbert Spencer. In jener wunderbaren Macht, die die Dreizahl auf das menschliche Denken stets ausgeübt hat, steht es auch in diesem besonderen Falle mit den drei Stadien der Geschichtsphilosophie Schellings und ihrer Rückwirkung auf Puchtas Theorie der Rechtsentwicklung in Parallele. Aber während diese und die ihnen analogen Stufenordnungen anderer deutscher Systeme auf innere logische Motive gegründet sind, ist es ganz und gar ein universalhistorischer Gesichtspunkt, der die Gedanken des Begründers der positivistischen Dreistufentheorie beherrscht, wobei gleichzeitig der Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis maßgebend für die verschiedenen Zeitalter ist. Demnach gilt ihm das religiöse Stadium, das die Naturerscheinungen auf Götter zurückführt, als das primitive, das metaphysische, das Substanzen, Essenzen und ähnliche Allgemeinbegriffe an deren Stelle setzt, als das mittlere, endlich als drittes das der wahren Naturerkenntnis, das an die Stelle dieser »schlechten Physik oder Metaphysik« die wahre Physik setzt. Bei Saint-Simon wandelt sich dann diese intellektuelle Stufenordnung in eine praktische um, deren Glieder die nacheinander im Staate die Herr-

schaft führenden Stände, Klerus, Adel und Bürgertum, bilden. An Stelle dieser Sukzession soll in Zukunft eine alle Interessen der Gesellschaft wahrnehmende parlamentarische Ordnung treten, mit einem Dreikammersystem, welches die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft je nach dem Wert ihrer Berufe für die Kulturarbeit gliedert, wogegen die bisherigen Stände überhaupt verschwinden, unter den sie verdrängenden Berufsverbänden aber der industrielle als der für die wirtschaftliche Arbeit wichtigste die einflußreichste Stellung einnimmt[1]). In dem letzteren Punkte trifft demnach Saint-Simon wieder mit dem von Turgot bereits in seinen ökonomischen Schriften aufgestellten Industrialismus zusammen. Zugleich führt er aber durch ihn zu den späteren Vertretern des Dreistadiengesetzes, besonders zu Comte und Spencer, die im übrigen mehr an Turgot als an ihren näheren Vorgänger sich anlehnen. Als ein weiteres Motiv kommt endlich bei dieser Synthese theoretischer und praktischer Gesichtspunkte das Streben, die Entwicklung in parallel gehende Teilentwicklungen, eine theoretische und eine praktische, zu sondern hinzu, wobei der ersteren gemäß dem intellektualistischen Standpunkt, den diese Richtungen von Anfang an einnehmen, die Stufen der Intelligenz als die maßgebenden gelten. So folgen einander bei Comte und Spencer das religiöse, das metaphysische und das positive oder wissenschaftliche Stadium, denen priesterliche, kriegerische Herrschaft und Industrialismus im allgemeinen parallel gehen[2]).

Wenn im allgemeinen in diesen Theorien die intellektuellen Motive so sehr im Vordergrund stehen, daß sie in den positivistischen

---

[1]) Saint-Simon, L'Industrie, Oeuvres, tome 19.

[2]) Comte, Philosophie positive, t. I, Introduction. Spencer, Prinzipien der Soziologie, III, Teil V, Kap. VI. Bei Spencer bildet übrigens dieses allgemeine Schema nur den Hintergrund einer auf ein reiches Material ethnologischer Tatsachen gegründeten Darstellung, nach der die mannigfach ineinandergreifenden Kulturbedingungen gelegentlich Abweichungen von den allgemeinen Gesetzen hervorbringen sollen. Auch gibt auf der einen Seite seine allgemeine Evolutionstheorie, auf der andern sein eigener stark ausgeprägter Individualismus mit seinem den äußersten Gegensatz zu jeder Art von Staatssozialismus bildenden »Laissez faire« seinem Industrialismus eine spezifische Färbung, durch die er sich von Comte ebenso wie durch seine gründlichere Beschäftigung mit ökonomischen Problemen unterscheidet.

Systemen schon bei Comte und noch mehr bei Spencer die praktischen Fragen zurücktreten lassen, so fehlen nun aber bei dem ideenreichsten ihrer Vertreter, bei Saint-Simon, daneben die Anknüpfungspunkte nicht, die zur neuesten Phase dieser soziologischen Geschichtsbetrachtung hinüberführen. Hier ist es ein bemerkenswertes Zeichen sowohl der neu hinzukommenden internationalen Beziehungen wie der Verbindung im übrigen weit voneinander abliegender Gedankenkreise, daß von jetzt an die Hegelsche Philosophie, wenn auch hauptsächlich nur als logisches Werkzeug, in die naturalistische Geschichtskonstruktion hinübergenommen wird, um sie wieder den praktischen Zielen dienstbar zu machen, von denen sie dereinst unter dem unmittelbaren Einfluß der Nachwirkungen der Revolution ausgegangen war. Dabei ist es dann eine wichtige Folge dieser Allianz inhaltlich ganz verschiedener Anschauungen, daß der bei den theoretischen Positivisten unbestimmte, im wesentlichen nur von der allgemeinen Fortschrittsidee getragene Begriff durch die dialektische Methode einen konkreten Inhalt gewinnt, der die verschiedenen Stadien dieses Fortschritts logisch miteinander verbindet. Doch tritt hier zugleich ein charakteristischer Gegensatz der Motive hervor, welche diese Beziehungen begleiten. Bei Hegel waren die Momente der dialektischen Selbstbewegung der Begriffe innere, logische gewesen, die vermöge der Einheit von Denken und Sein in der objektiven Wirklichkeit als geschichtliche Entwicklungen gegeben seien. Bei Karl Marx, der diese Transformation des deutschen Idealismus in einen naturalistischen oder, wie er es selbst freilich nicht ganz zutreffend nannte, materialistischen Positivismus vornahm, verwandelte sich jene Selbstbewegung in eine Folge äußerer Einwirkungen der wirtschaftlichen Lebensbedingungen, die jede Stufe des wirtschaftlichen Lebens in die folgende überführe. Indem er dabei auf den bereits von Saint-Simon zur Grundlage seiner Reformbestrebungen genommenen Kampf der arbeitenden gegen die nichtarbeitenden, aber trotzdem die Macht im Staate führenden Stände zurückging, verlegte er in den Klassenkampf und in den in absteigender Richtung erfolgenden Wechsel der herrschenden Klassen den wesentlichen Inhalt der Geschichte, wobei dann der jeweils vorangehenden wirtschaftlichen Umwälzung der Wandel der übrigen

Kultur mit einer Art mechanischer Notwendigkeit folge. Auf die Frage, warum gerade in einem bestimmten Zeitpunkt, z. B. in dem der Revolution, der Sieg des Bürgertums über den Feudaladel erfolgt sei und voraussichtlich in nächster Zukunft der der Arbeiterklasse über das kapitalistische Bürger- und Unternehmertum eintreten werde, blieb dann freilich auch hier als Antwort nur die allgemeine Steigerung der Intelligenz übrig, während als Symptome und zugleich als wirksame Bedingungen des Fortschritts bestimmte mit dieser Steigerung zusammenhängende technische Erfindungen angesehen wurden. So habe die Erfindung der Feuerwaffen die Herrschaft des kriegerischen Adels, die Erfindung der Maschinen das bürgerliche Unternehmertum begründet, und ähnlich werde die Aneignung der Produktionsmittel, zu der die Klasse der Lohnarbeiter durch ihr numerisches Übergewicht berechtigt, aber erst, nachdem ihr die Erkenntnis dieses Übergewichts gekommen, auch befähigt sei, das Proletariat zur herrschenden Gesellschaftsklasse erheben. Wie nun in der Vergangenheit der jedesmalige Wandel der Gesellschaftsordnung auch einen entsprechenden Wandel der Rechtsordnung erzeugt habe, indem die Herrschaft des Bürgerstandes zur Abschaffung privilegierter Stände führte, insoweit nicht das Bürgertum selbst dem Proletariat gegenüber abermals ein solcher sei, so werde nicht minder der sozialistische Staat notwendig wiederum eingreifende Veränderungen der Rechtsordnung hervorbringen[1]). Da nun die Durchführung dieser neuen Gesellschaftsordnung in der Zukunft liegt, so kann es hier natürlich zwar mannigfache Entwürfe zu den entsprechenden Reformen, aber keine dem erstrebten Gesellschaftszustand entsprechende endgültige Rechtsordnung geben. Das zeigt vor allem der Staatssozialismus Fichtes. Er hat mit den verschiedenen Formen des naturalistischen Positivismus nur die ne-

[1]) Fr. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 1895⁴. Engels, der ebenfalls von Hegel und Feuerbach ausging, hat sichtlich die materialistische Seite des Marxismus schärfer herausgearbeitet, während Marx selbst in philosophischen Fragen eine zurückhaltendere Stellung einnahm. Vgl. dazu Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie², 1895, mit einem Anhang von Marx über Feuerbach v. J. 1845. Über das Verhältnis von Marx zu Hegel überhaupt vgl. J. Plenge, Marx und Hegel, 1913.

gative Devise gemein: »im sozialen Staat soll es keine Müßiggänger und keine Bettler geben«. Sein positives Ziel bildet aber den vollen Gegensatz zu den verschiedenen Spielarten des ökonomischen Sozialismus. Ist bei diesem zumeist die »Industrialisierung« der Gesellschaft der Zweck, der diese letzte Epoche mit der vorangegangenen verbindet, so sind es bei Fichte die idealen Güter des Daseins und die auf ihre fortschreitende Erzeugung gerichtete Erziehung der Staatsbürger, die die staatlichen Einrichtungen bestimmen. Was der Marxismus mit den übrigen Formen der naturalistischen Gesellschaftstheorie gemein hat, ist aber der Industrialismus, der hier wie dort in die Erzeugung der äußeren Lebensgüter und ihren Genuß den Zweck der Gemeinschaft verlegt. Doch nach zwei Richtungen haben sich gegenüber den auf diesem Boden stehenden Plänen Saint-Simons die Verhältnisse wesentlich geändert: der Ständekampf der großen Revolution, der den Hintergrund jener Pläne gebildet hatte, ist zum Klassenkampf geworden, in welchem der Herrschaftsanspruch der industriellen Arbeit von den kapitalistischen Führern auf die besitzlose Masse der Arbeiter überging. Dazu hatte Marx unter dem Einfluß der materialistischen Zeitströmung an die Stelle der allgemeinen, vornehmlich auch die Religion zu Hilfe rufenden Humanitätsbestrebungen Saint-Simons das Prinzip des »ökonomischen Unterbaus« der gesamten Kultur treten lassen, die dialektische Methode aber hatte er dem vorangegangenen deutschen Idealismus entlehnt. So war dieses System in sich widerspruchsvoll. Doch die Dialektik bewährte auch hier ihre Macht, solche Widersprüche durch die willkürliche Lenkung von Abstraktion und Reflexion verschwinden zu lassen, wie das besonders die Lehre vom ökonomischen Unterbau und das stillschweigend aus den vorangegangenen sozialen Fortschrittstheorien übernommene Motiv des Wachstums der Intelligenz zeigen. Immerhin bleibt es bedeutsam, daß ein in den Methoden und Denkweisen des idealistischen Sozialismus geschulter Denker auftreten mußte, um den naturalistischen Sozialismus in diese bis jetzt wirkungsvollste Form überzuführen[1]).

---

[1]) Abgesehen von nationalen Charaktereigenschaften, die hier eine unverkennbare Rolle spielen, mag es mit dieser Beziehung zu den vorangegangenen idealistischen Systemen zusammenhängen, daß der internationale Marxismus

Abgesehen von den mannigfachen Umgestaltungen, die der sozialistische Evolutionismus in diesen verschiedenen Systemen von Turgot an bis auf die neueste Zeit erlebt hat, ist ihm nun aber nicht nur der allgemeine Charakter eines auf die Ausgleichung der äußeren Lebensbedingungen gerichteten Fortschritts erhalten geblieben, sondern auch die Stufen, in denen diese Entwicklung zurückgelegt werden soll, zeigen in den verschiedenen geschichtsphilosophischen Hypothesen nur unwesentliche Unterschiede wie das schon das durchgehends angenommene Ziel dieser Entwicklung, der Industrialismus, mit sich führt. So waltet in ihnen allen der Glaube an eine Voraussicht der Zukunft, der sich gelegentlich zu der Überzeugung steigert, daß auch das letzte, endgültig zu erreichende Ziel in diese Entwicklung mit aufgenommen werden könne. Bei den idealistischen Systemen würde das immerhin mit einem weiteren Fortschritt der Geschichte vereinbar sein, da auch da, wo die soziale und die politische Entwicklung bei ihrem Ende angelangt sein sollten, ja immer noch eine unbegrenzte Zunahme geistiger Werte denkbar ist. Anders bei der ökonomischen Theorie. Wenn das Endziel der vollkommenen Industrialisierung der Gesellschaft darin besteht, daß jedem einzelnen in gleicher Weise wie jedem andern die Freiheit zur Ausbildung und Ausübung seiner Fähigkeiten zukommt und außer demgemäß der kommunistischen Zuspitzung dieser Theorie aller Klassenherrschaft durch das Einrücken des Proletariats in die Gleichberechtigung der Gesellschaftsglieder der Boden entzogen ist, so ist über diese letzte Stufe hinaus kein weiterer Schritt möglich. Hier vor allem liegt die tiefe

---

offenbar in Deutschland tiefer Wurzel gefaßt hat als in Frankreich und England, wo er niemals sich, wie bei uns, zu einer Art von internationalem Idealismus gewandelt hat. Auch ist auf Lassalles Staatssozialismus, der ebenso wie Marx von Hegel ausging, unverkennbar Fichtes Naturrecht von entscheidendem Einfluß gewesen. Seine Verehrung Fichtes bezeugen die zwei Reden auf diesen (Reden und Schriften, herausgeg. von Bernstein, Bd. 3, S. 294ff., 329ff.). Viele Schriften der neueren sozialistischen Literatur suchen übrigens zwischen dem Marxismus und dem englisch-französischen Sozialismus zu vermitteln, indem sie teils die Begründungen von Marx ablehnen, teils überhaupt die Härte des Klassenkampfes durch die Forderung einer allmählichen Entwicklung zu ermäßigen suchen. Eine bezeichnende Arbeit dieser Art ist z. B. Anton Mengers »Neue Staatslehre« 1903.

Kluft, die den am Anfang des Jahrhunderts stehenden Staatssozialismus Fichtes von diesem kommunistischen Sozialismus scheidet. Freilich sind es nicht die einzigen Gegensätze. Fichtes »geschlossener Handelsstaat« bewegt sich ganz in den Grenzen der Wirtschaft des Einzelstaats; in das Zeitalter der Weltwirtschaft ist er unübertragbar. Die Klasse der Arbeiter, die die Zukunft der kommunistischen Gesellschaft bestimmen soll, ist ihrem Prinzip nach international: hier löst sich daher von selbst der Staat in die Gesellschaft auf, zu der jener höchstens als ein vorbereitender Wirtschaftsverband anzusehen ist. Aus diesem äußeren Gegensatz entspringt aber mit innerer Notwendigkeit jener tiefer greifende, der die Sozialisierung der Arbeit im nationalen Staat zu einem bloßen Mittel der Verwirklichung idealer Zwecke, in der kommunistischen Gesellschaft zum Selbstzweck macht. Und dies ist schließlich der Punkt, wo der idealistische Sozialismus einer unbeschränkt der geistigen Vervollkommnung zustrebenden Gemeinschaft, trotz der Unreife der ökonomischen Reformpläne, in seinem bleibenden Werte den späteren kommunistischen Sozialismus weit hinter sich zurückläßt. In nichts spricht sich dies deutlicher aus als in der Stellung, die Bildung und Erziehung in beiden Fällen einnehmen. Dort ist die ökonomische Struktur der Gesellschaft nur die Grundlage, auf der sich die eines unbeschränkten Wachstums fähigen geistigen Güter entwickeln sollen. Hier gelten diese, ähnlich andern außerhalb des wirtschaftlichen Bedürfnisses stehenden Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, dem Sport, dem Spiel, als ein Luxus, für den jedem möglichst viel Zeit gegönnt werden mag, der aber an sich außerhalb der sozialen Rechte und Pflichten steht. Wie der idealistische Sozialismus auf der Überordnung der mit ihren geistigen Zwecken das individuelle Leben überdauernden Gemeinschaft, so ruht daher dieser materialistische auf dem Egoismus, dem umgekehrt das gemeinsame Leben nur das Mittel zur Befriedigung der zur Erhaltung und zum Genuß des Lebens der Einzelnen dienenden Bedürfnisse ist. Immerhin tragen die der Kultur immanenten geistigen Kräfte die Bedingungen zu einem Bedeutungswandel in sich, in welchem Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke allmählich von selbst ihre Stellen

tauschen. Was Nebensache war, kann zur Hauptsache werden, was Zweck zum Mittel, indem jene geistigen Werte, die zunächst nur als nebenhergehende Genüsse geschätzt wurden, durch das zunehmende Interesse, das sie in Anspruch nehmen, sich zu Hauptwerten des menschlichen Daseins erheben. Da aber eben diese Werte diejenigen sind, die, wie sie aus gemeinsamer Arbeit entspringen, so auch in Zwecke der das individuelle Leben überdauernden Gemeinschaft übergehen, so kann sich mit dieser Erweiterung und Verschiebung der Motive der egoistische Kampf der Einzelnen und beschränkter Verbände allmählich, wenn die Bedingungen günstig sind, in ein Streben verwandeln, das die Gesamtheit menschlicher Kulturbedürfnisse von den äußeren ökonomischen bis zu den höchsten geistigen Lebenswerten umfaßt. Darum, so wenig wir hier wie überall die Zukunft voraussehen können, so sicher können wir darauf vertrauen, daß die Gesetze des geistigen Geschehens im ganzen in der Zukunft gegenüber der Vergangenheit keine wesentlich veränderten Bahnen einschlagen werden. Lehrt uns die Geschichte, daß Vorgänge wie die einstigen Standes- und Klassenkämpfe nach ihren historischen Bedingungen vorübergehende Erscheinungen gewesen sind, in denen sich kommende Entwicklungen vorbereiteten, so werden wir daher annehmen dürfen, daß dies auch für die sozialen Kämpfe der Gegenwart zutrifft. Darum würde zwar ein Zustand, in welchem alle sozialen Unterschiede aufgehoben sind, vielmehr einen Rückgang zu den primitiven Anfängen als einen Fortschritt zu den höheren Zielen der Kultur bedeuten. Wohl aber hat die Entwicklung der Kultur in der unserer Beobachtung zugänglichen Zeit in fortschreitendem Maße die Forderung nach einer Ausgleichung der äußeren, in Geburt und Überlieferung begründeten Lebensstellungen gegenüber den durch die eigene Leistung und durch die Aufgaben der Gesellschaft selbst bedingten hervortreten lassen. Daß es sich dabei zunächst um ein ethisches Postulat und erst in zweiter Linie um einen wirklichen Fortschritt der Kultur handelt, dafür bietet jedoch ein augenfälliges Zeugnis die Tatsache, daß vor allem die tief in das gesellschaftliche Leben eingreifenden politischen Umwälzungen solche ausgleichende Tendenzen mit sich führten. So die eng-

lische Revolution des 17. und die französische des 18. Jahrhunderts, denen vielleicht der Weltkrieg des zwanzigsten als ein drittes Beispiel dereinst anzureihen sein wird.

#### f. Die Wohlfahrtsmoral und die soziologische Rechtstheorie.

In ihren aus der ökonomischen Arbeitstheorie auf der einen, aus der des intellektuellen Fortschritts auf der andern Seite hervorgegangenen Formen hat die Soziologie die Probleme des Rechts in den Hintergrund treten lassen. Vor allem da, wo die praktische Tendenz einer Reform der Gesellschaft vorwaltete, war ohnehin das nächste Interesse meist so sehr der künftigen sozialen Ordnung zugewandt, daß man die dadurch notwendig eintretenden Rechtsänderungen vorläufig um so mehr zurückstellen konnte, als sie sich gerade bei den radikalsten der sozialen Zukunftsprogramme, wie bei denen der Kommunisten und der Anarchisten, von selbst zu ergeben schienen, oder als man voraussetzte, daß an die Stelle des Zwangs der Rechtsordnung ohne weiteres die freiwillig befolgte Gesellschaftsordnung treten werde. So ist es denn gekommen, daß die theoretische Seite dieser soziologischen Probleme zuerst, lange bevor es eine Soziologie im heutigen Sinne gab, in der Moralphilosophie hervortrat, besonders in England, wo seit Bacon der Zug zur nützlichen Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse eine wichtige Rolle spielte. Hier hat Shaftesbury in seinem »Inquiry concerning Virtue and Merit« (1711) bereits den Grundgedanken entwickelt, der für die spätere soziologische Ethik wegweisend geworden ist: den Gedanken vom richtigen Gleichgewicht der egoistischen und der sozialen Triebe. Diesem moralphilosophischen Prinzip folgte auch Adam Smith, als er in seinem Werk über den Wohlstand der Nationen den Egoismus, in dem über den Ursprung der moralischen Gefühle die Sympathie als die Triebfeder menschlicher Handlungen voraussetzte. Hier mochte man dann eine Versöhnung beider Standpunkte darin sehen, daß, wie das Thema des Hauptwerkes andeutete, die Nation als Ganzes der natürlichen Selbstsucht, der Einzelne dagegen in dem Verhältnis zu seinem Nebenmenschen dem durch die Assoziationspsychologie vermittelten Mitgefühl zu folgen habe. Zu Wirtschaftstheorie und Moralphilosophie sollte dann viel-

leicht als dritte die Soziologie vorbereitende Disziplin die Rechtswissenschaft treten, in der Reihenfolge die letzte, als diejenige, durch die sich nun das Problem der Beziehungen zwischen Recht und Gesellschaft dem Umkreis der soziologischen Aufgaben einfügte (vgl. oben S. 150 f.). Doch ist es erst Jeremias Bentham (1748 bis 1832), der Begründer des modernen Utilitarismus, der jenes seit Shaftesbury die englische Moralphilosophie beschäftigende Prinzip des ethischen Gleichgewichts entgegengesetzter Triebe zu einem soziologischen Prinzip erhebt, das als solches ein moralisches und ein juristisches zugleich sei. Es sind sichtlich die eigentümlichen Verhältnisse der englischen Gesetzgebung, in der noch weit mehr als in den seit langer Zeit durch das römische Recht festgelegten Rechtsordnungen der andern europäischen Kulturvölker die praktische Rechtsübung nach einer Fülle einzelner Präzedenzfälle orientiert blieb. Bentham vermochte sich darum weit eher, als es etwa einem deutschen Juristen möglich sein würde, auf den Standpunkt eines Gesetzgebers zu stellen, der, ohne auf die Tradition sonderlich zu achten, lediglich nach den Bedürfnissen der Gegenwart und Zukunft die Rechtsverhältnisse zu ordnen habe. Da ihm hierbei als praktischem Juristen Rechtsdeduktionen ebenso fern liegen wie tiefere psychologische Begründungen, so bleibt ihm aber als Leitstern für seine Reformvorschläge nur die in der englischen Gesellschaft tatsächlich herrschende Wohlfahrtsmoral, nach welcher das alte Prinzip des Eudämonismus, daß das menschliche Glück direkt nach den Lustgefühlen und demnach, wie Bentham näher ausführt, indirekt nach der Höhe des Besitzes als des allgemeinen Mittels zu deren Erzeugung zu schätzen sei. So gelangt er zu dem später von John Stuart Mill sogenannten Prinzip des »Utilitarismus«, dem der Gesetzgeber in der Herstellung einer möglichst gleichen Vermögenslage der Einzelnen Folge zu geben habe, um die möglichste Summe von Glück innerhalb der Gesellschaft zu erzeugen. Dies ist das berühmte Prinzip der »Maximation der Glückseligkeit«, das nach Bentham demnach in einer Rechtsordnung seine Verwirklichung finden soll, die eine Ausgleichung der Besitzunterschiede erstrebe, insoweit eine solche ohne allzu große Störung der öffentlichen Sicherheit erreichbar sei[1]).

[1]) Bentham, Principes de Législation, Bruxelles 1829, Chap. I ff.

Während so der englische Utilitarismus bei Bentham und zumeist mit geringen Variationen auch bei seinen Nachfolgern die Teilnahme aller an den in der Gemeinschaft vorhandenen Glücksgütern als den Zweck der Gesellschaftsordnung in den Vordergrund stellt, ist nun das Bemühen der französischen Soziologen in erster Linie auf die Motive gerichtet, auf denen die gesellschaftlichen Einrichtungen beruhen. Daneben wirkt der Positivismus Comtes darin nach, daß auch hier die Biologie als eine Vorstufe der Soziologie angesehen wird. Vornehmlich hat Gabriel Tarde nach diesen beiden Richtungen der neueren französischen Soziologie ihr Gepräge gegeben. Als Horde, mit den nötigsten Anlagen zu wechselseitiger Verständigung und Hilfsbereitschaft ausgerüstet, beginnt der Mensch sein Dasein. Geweckt und gesteigert werden aber diese angeborenen Funktionen durch die Kontinuität der Triebe, die sich schon in der niederen Lebewelt als Vererbung, bei den höheren Tieren und dem Menschen psychophysisch als Nachahmung äußern. Aus der Nachahmung entsteht sodann die suggestive Macht des Beispiels und des Befehls, aus diesen die führende Stellung einzelner mit dieser Macht hervorragend begabter Individuen, aus dem Zusammenwirken verschiedener, einander ergänzender Nachahmungen entspringen die menschlichen Erfindungen usw. In diesem Gewebe von Hypothesen, das die deutlichen Spuren einer Zeit an sich trägt, in der die Erscheinungen von Hypnose und Suggestion die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen, tritt nun aber zugleich ein Gedanke hervor, der einen Bestandteil auch noch weiterer soziologischer Rechtstheorien zu bilden pflegt: er besteht in der Geltendmachung zahlreicher einzelner Motive eines sozialen Zwangs, aus denen schließlich der Zwang der Rechtsordnung als ihre resultierende Wirkung entstehen soll. Nachdem einzelne Mitglieder der Gesellschaft durch ihre individuellen Gewohnheiten das Beispiel einer gewissen Regelmäßigkeit des Handelns gegeben, breiten sich durch Nachahmung die gleichen Gewohnheiten über eine größere Gruppe aus, so daß sie nun zu Normen werden, die zunächst als Normen der Sitte, d. h. der übereinstimmenden Gewohnheiten vieler gelten und die zu Rechtsnormen werden, sobald ihre Befolgung durch die Zuhilfenahme äußerer Strafmittel erzwungen werden kann[1]).

[1]) Tarde, Les lois de l'imitation, 1895, La logique sociale, 1884. Etudes

In der Richtung dieses Prinzips des Ursprungs der Rechtsnormen aus sozialen Gewohnheiten bewegen sich nun schließlich die soziologischen Theorien der neueren deutschen Juristen, die hier auf die älteren Lehren über das Verhältnis des Gewohnheitsrechts zum Gesetzesrecht zurückgehen[1]). Aber während die ältere Jurisprudenz diesen Unterschied von »ungesetztem und gesetztem Recht« zumeist als einen gegebenen hingenommen und den Begriff des ersteren auf eigentliche, in ihrer Geltung dem Gesetzesrecht gleichartige Normen beschränkte, hat sich unter dem Einfluß der soziologischen Betrachtung jene Unterscheidung einer weiteren eingefügt, bei der man den Begriff der Rechtsnorm dem allgemeinen einer für das menschliche Handeln überhaupt geltenden Norm unterordnete. Indem außerdem bei den juristischen Vertretern der deutschen Soziologie das Recht nicht mehr ein Nebengebiet, sondern umgekehrt das Hauptobjekt der Untersuchung bildet, steht diese in engerem Konnex mit der bisherigen Rechtsphilosophie, die sie nur nach den hinzutretenden soziologischen Gesichtspunkten zu orientieren sucht. Hier hat insbesondere R. von Jhering das Verdienst, mit seinem »Zweck im Recht« (1877—1883) das Recht im Zusammenhang mit den angrenzenden Begriffen der Sitte, der Sittlichkeit und der mannigfaltigen äußeren Lebensformen von normativer Bedeutung zum Gegenstand einer eingehenden soziologischen Untersuchung gemacht zu haben, die eine Soziologie vom Standpunkt des Juristen genannt werden kann, und deren Wert nicht zum geringsten darin liegt, daß sie außerhalb der Entwicklung der modernen soziologischen Systeme selbständig entstanden ist. Was bei den französischen Soziologen mehr ein beiläufiger Gedanke ist, das Nebeneinander von Sitte und Recht und der Übergang jener in dieses, das bildet hier den entscheidenden Ausgangspunkt, zu dem als zweiter die ergänzende Bedeutung hinzukommt, die die mannigfachen Formen von Gewohnheit und Sitte gegenüber dem

de psychologie sociale, 1898. Es muß hier genügen, auf die Hauptschriften dieses einflußreichsten unter den neueren französischen Soziologen hinzuweisen. Über verwandte Theorien anderer französischer und italienischer Autoren vgl. Squillace, Die soziologischen Theorien, deutsch von Eisler, 1911.

[1]) Über diese älteren Lehren vgl. S. Brie, Die Lehre vom Gewohnheitsrecht, 1899, Teil 1.

Recht einnehmen. Dabei bewahrt aber bei Jhering das Recht durchaus seine selbständige Bedeutung darin, daß seine Normen erzwingbare sind und sich dadurch von den freien Normen der Gewohnheit und Sitte unterscheiden. Hier kommt dann das soziologische Moment insofern zur Geltung, als dennoch auch bei ihnen von einem Zwang gesprochen werden kann, da die Nachahmung, der Einfluß der Tradition, der Wunsch nicht aufzufallen und ähnliche Motive eine mehr oder minder zwingende Gewalt ausüben, der nur die der Rechtsnorm zur Seite stehenden staatlichen Machtmittel fehlen. In diesem Sinne behandelt Jhering die Regeln des Anstandes, des gesitteten Benehmens, der Höflichkeit unter dem Gesichtspunkt des sozialen Zwangs. Indem er bei dem Recht an der seit Thomasius in der Rechtswissenschaft herrschenden Zwangstheorie festhält, bildet der soziale Zwang eine Ergänzung des Rechtszwangs, die aber an dem wesentlichen Charakter desselben nichts ändern soll[1]).

Die weitere Entwicklung der juristischen Soziologie in Deutschland hat nun mehr und mehr die in diesen Anfängen nur eine bescheidene Nebenstellung einnehmenden sozialen Zwangsmotive in den Vordergrund gerückt, so daß sich ihr Verhältnis zu den anerkannten Rechtsnormen nahezu umkehrte. Am klarsten und wohl auch am entschiedensten hat diesen Standpunkt E. Ehrlich in seiner »Grundlegung der Soziologie des Rechts« zur Geltung gebracht. Indem er den Umfang der von Jhering herausgegriffenen Normen der Sitte beträchtlich erweitert und auf den ungeheuren Einfluß hinweist, den selbst auf die kleinsten unserer Handlungen von frühe an Beispiel und Erziehung ausüben, stellt er es als ein soziologisches Gesetz hin, daß der normale Mensch in seinem gesamten Tun und Handeln ein Produkt der in seiner Umgebung überhaupt geltenden Normen der Gewohnheit sei. Er folge dem ihm gegebenen Beispiel teils instinktiv, teils weil er, ohne dies zu tun, in der Gesellschaft sich isolieren und dadurch jeden Ansehens und jeder Hilfe, die ihm von dieser Umgebung zuteil werde, verlustig gehen würde. Dieser unausgesprochene und zum Teil unbewußt bleibende Trieb, in seinem Tun und Lassen seiner Umgebung sich anzupassen, sei daher die

[1]) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 381ff.

weitaus überwiegende Macht, welche den geordneten Zustand der Gemeinschaft aufrecht erhalte. Ihr gegenüber komme die Rechtsnorm nur in sekundärer Weise zur Wirkung, insofern in den relativ seltenen Fällen, in denen der Einzelne durch die auf Gewohnheit und Sitte beruhenden Normen nicht zur Befolgung der Rechtsordnung bestimmt werde, nun diese in dem Strafgesetz zwangsweise zur Ausführung gelange. Sehe man auf den tatsächlichen Einfluß der Normen, nicht auf die etwa nach der Gerichtspraxis abgeschätzte Zahl der Delikte, so kehre demnach das bisher angenommene Verhältnis, nach welchem die Rechtsnorm selbst entweder durch die Achtung, die sie genießt, oder durch die Furcht vor Strafe bei ihrer Übertretung das primäre Motiv des rechtlichen Handelns sei, vollständig sich um: vielmehr seien die in Gewohnheit und Sitte niedergelegten Normen des Handelns nicht bloße Nebenmotive, sondern die primären Ursachen einer Aufrechterhaltung der Rechtsordnung. Zu ihnen trete erst sekundär die Rechtsnorm selbst durch die Handhabung der ihr entsprechenden Strafgesetze. Die Notwendigkeit diese anzuwenden ergebe sich aber im allgemeinen erst da, wo der Verbrecher durch seine Tat aus dem Kreise derer herausgetreten sei, die instinktiv oder freiwillig in Übereinstimmung mit den herrschenden Gewohnheiten bleiben. So seien vor allem die Strafgesetze im eigentlichsten Sinne Notgesetze; für das normale Handeln des Menschen dagegen seien die sozialen Gesetze maßgebend, die aus den Normen der Sitte, aus den Gewohnheiten der Mode, den Wirkungen der Nachahmung, der Scheu vor dem Ungewohnten hervorgehen. Ihnen gegenüber sei auch die Furcht vor der Strafe, die ja immerhin, wenn auch nur indirekt, als eine Wirkung der Rechtsnorm angesehen werden könne, kaum von erheblicher Bedeutung. Mit einem Wort: die Rechtsordnung hält sich von selbst aufrecht oder, genauer ausgedrückt, sie wird durch die psychischen Motive aufrecht erhalten, die das Zusammenleben der Menschen mit sich führt. Diese Motive geben sich aber in bestimmten, jedem Normgebiet eigentümlichen Gefühlen kund. So sind die außerrechtlichen Normen der Religion, der Sitte, des Anstandes, der Sittlichkeit, des Taktes, der Mode, des guten Tones an spezifisch verschiedene Gefühle gebunden und werden mittels dieser sofort von den Rechts-

normen unterschieden, denen ihrerseits ein Gefühl der Notwendigkeit als ein eigentümliches zukommt, das sich dann wieder in die an die Rechtsübung und Rechtsprechung gebundenen besonderen Gefühle differenziert. Innerhalb aller dieser Erscheinungen finden sich endlich stetige Übergänge aus gewissen außerrechtlichen in rechtliche Normen und umgekehrt, die in den wandelbaren Zuständen der Gesellschaft ihre Quelle haben. Darum ist nicht der Staat der Urheber der Rechtsnormen, sondern die Gesellschaft, aus der neben allen andern Verbänden auch der Staat selbst sich entwickelt[1]). Die genauere Scheidung zwischen allen diesen Arten der Normen soll hiernach eine psychologisch-soziologische Aufgabe, keine im engeren Sinne juristische sein, und bei der Lösung dieser Aufgabe sollen die jeder Norm eigenen Gefühlssymptome nur als nächste Anhaltspunkte für die eigentliche psychologische Analyse der verschiedenen Normen dienen. Bei dieser pflegt man dann wieder die bekannten Wege logischer Interpretation einzuschlagen[2]).

Sieht man ab von diesen in das Gebiet der Psychologie übergreifenden Fragen, so ist es ohne Zweifel als ein Verdienst der soziologischen Rechtstheorie anzuerkennen, daß sie wohl zum erstenmal das allgemeine Problem der gesellschaftlichen Norm in den Vordergrund gerückt hat, wogegen sie freilich der Aufgabe, die spezifischen Unterschiede der Rechtsnormen von den Normen der Gewohnheit, Sitte usw. festzustellen, offenbar nicht zureichend gerecht geworden ist. Vielmehr werden von ihr die außerrechtlichen und die rechtlichen Normen ziemlich unterschiedslos zusammengeworfen, so daß z. B. Anstand des Benehmens, Mode oder gar auffallende Kleidung, Familienbräuche usw. wegen des allen gemeinsamen Zwangsmotivs als den Rechtsnormen gleichartige Erscheinungen betrachtet werden. Mögen aber auch Lebensgewohnheiten der ersteren Art eine gewisse

[1]) Ehrlich, Grundlegung der Soziologie und des Rechts, 1913, S. 50, 132 ff.

[2]) Die charakteristische Eigenschaft des hier Platz greifenden Intellektualismus ist es übrigens, daß dabei von der wirklichen Entstehung und der Geschichte der Normen abstrahiert und statt dessen eine Interpretation vom Standpunkt unserer gegenwärtigen Zweckbeurteilung aus gegeben wird. Besonders R. von Jhering hat durch seine virtuose Handhabung dieser populärpsychologischen Interpretationsweise einen bemerkenswerten Einfluß auf die gegenwärtige Jurisprudenz ausgeübt. Über den prinzipiellen Gegensatz dieser zur völkerpsychologischen Methode vgl. meine Ethik[4], I, S. 118 ff.

Macht ausüben, die die Stellung des Einzelnen, der von diesen Gewohnheiten abweicht, schädigen können, so fehlt doch hier ganz die verpflichtende Kraft der Rechtsnorm. Kann man einen dieser verwandten Charakter höchstens den einer gesellschaftlichen Gruppe im ganzen eigenen Regeln zuerkennen, die für die Mitglieder eine ähnliche verbindliche Macht besitzen wie die Rechtsnormen für die staatliche Rechtsgemeinschaft, so erhebt sich doch sofort die weitere Frage, ob die Gruppe, für die solche Normen gelten, nicht eben darin sich schon als Rechtsgemeinschaft zu erkennen gibt. Dies um so mehr, als die Soziologen mit Recht die Ansicht zurückweisen, der Staat sei der Schöpfer aller Rechtsnormen. Er kann zweifelsohne solche erzeugen, aber an sich ist das Recht früher als der Staat, der sowohl vor ihm vorhandene Rechte schützen, wie bisher isolierte Rechtsverhältnisse zu einer Rechtsordnung verbinden kann (vgl. oben S. 7 ff.). Dementsprechend kommt denn auch zwar diesem Prozeß des Übergangs von beschränkteren Verbandsrechten in allgemeinere Rechtsnormen eine für die Rechtsentwicklung bedeutsame Stellung zu, nicht aber jenen mannigfaltigen geselligen Gewohnheiten, die außerhalb des Normbegriffs überhaupt liegen, soweit sie nicht etwa Überlebnisse früherer Normen sind. Auch stehen dem Prozeß der Erhebung einer aus der Sitte in das strenge Recht übergehenden Norm andere Vorgänge zur Seite, die bald Verallgemeinerungen ursprünglich beschränkterer Rechtsnormen, bald Änderungen im Charakter der Normen zur Folge haben. So ist von den soziologischen Juristen selbst hervorgehoben worden, daß die Einheitlichkeit der Rechtsübung, wie sie in dem Einzelrichter und in verstärktem Maße in den das Recht feststellenden Gerichtshöfen vertreten ist, zu Übertragungen einzelner Entscheidungen auf andere Fälle ähnlicher Art und dadurch zu einer übereinstimmenden Rechtsordnung führen kann[1]). Nicht minder kann aber eine Rechtsnorm ihren Charakter ändern, indem, wie das so nachdrücklich Hegel geltend gemacht hat, dem Recht, sowohl dem des Einzelnen wie dem einer Rechtsgemeinschaft, überall eine Pflicht gegenübersteht, und demzufolge bald mehr die eine bald mehr die andere dieser Seiten in den Vordergrund tritt. So hat schon Fichte diesen Übergang

[1]) Vgl. **Ehrlich**, a. a. O., S. 100 ff.

von Zwangsnormen in freiwillig befolgte Normen als das ideale Ziel der Rechtsentwicklung betrachtet, und als Beispiel eines solchen zum Teil bereits in der gegenwärtigen Gesellschaft eingetretenen Wandels der Schulpflicht gedacht. Zuerst eine Zwangspflicht, die vielfach dem Widerstand der Einzelnen begegnete, ist sie nicht nur in weiten Kreisen der Gesellschaft zu einer freiwilligen Pflichtleistung, sondern zu einem Rechtsanspruch der Eltern geworden, nach welchem der Staat die Pflicht hat, ihren Kindern den allgemeinen Schulunterricht zu gewähren. So hat hier eine und dieselbe Norm die drei Stadien durchlaufen, die von Anfang an virtuell in ihr enthalten sind: das der Zwangspflicht, der freien Befolgung und des Rechtsanspruchs. Hiernach ist der Zwang kein wesentliches Merkmal der Rechtsnorm, sondern ein Hilfsmoment, das zu einer bis dahin nicht zwingenden Norm hinzutreten oder aus einer zwingenden verschwinden oder endlich von Anfang bis zu Ende fehlen kann. In gleichem Maße hat die Zwangstheorie, die seit Thomasius das Naturrecht beherrschte, heute mehr und mehr ihre Geltung eingebüßt. Die Rechtsphilosophie hält ihr entgegen, daß der Rechtszwang nur ein Hilfsmittel für die eventuelle Durchsetzung von Normen ist, die Jurisprudenz kann einwenden, daß es Rechtsgebiete gibt, die, wie manche Teile des Verfassungsrechts und das Völkerrecht, der äußeren Zwangsmittel überhaupt entbehren.

So wird man denn die Mängel der soziologischen Normentheorie allgemein darauf zurückführen können, daß dem Versuch, eine Verbindung zwischen Soziologie und Jurisprudenz herzustellen, schon dadurch Schranken gesetzt werden, daß der soziologische Standpunkt durch die Anlehnung an die vorangegangene ökonomische und utilitarische Soziologie einseitig orientiert ist, und daß der rechtstheoretische, der im wesentlichen bereits in der späteren historischen Schule zur Zwangstheorie zurückgeführt hatte, im Grunde ein veralteter ist. Gerade hier hatte die neuere Rechtswissenschaft, fast wetteifernd mit der Naturwissenschaft, an jenem Abfall von der idealistischen Philosophie teilgenommen, der mit dem Überlebten auch die bleibend wertvollen Gedanken dieser Philosophie vergessen ließ. Die Analogie mit den verschiedenen

Formen des gesellschaftlichen Zwangs konnte dafür um so weniger einen Ersatz bieten, als die daraus entsprungene Übertragung des Zwangsprinzips lediglich zu einer Verallgemeinerung des Normbegriffs geführt hat, hinter der sich die Eigenart der Rechtsnormen mehr verbirgt, als daß sie verständlicher gemacht würde. Damit war man schließlich zu der Wohlfahrtsmoral der ökonomisch fundierten Soziologie mit ihrer Ableitung der Rechtsordnung aus dem Prinzip des gesellschaftlichen Nutzens zurückgekehrt, dessen Rückständigkeit gerade die deutsche Rechtsphilosophie eindringlich zuerst hervorgehoben hat, und die wohl auch in der deutschen Rechtswissenschaft zur Geltung gelangt ist. Dem tritt nun die Völkerkunde im Hinblick auf die Gesamtheit der sogenannten sozialen Normen bestätigend zur Seite, indem sie überall, wo sie der Entwicklung von Gewohnheiten und Sitten nachzugehen vermag, den normativen Wert und den aus ihr entspringenden Zwang als ein unter mannigfachen Vorgängen des Bedeutungswandels entstandenes Produkt, kaum jemals als den ursprünglichen Entstehungsgrund solcher gesellschaftlicher Erscheinungen aufzuzeigen vermag. Hier substituiert eben die Soziologie den wirklichen Erscheinungen jene Reflexion über dieselben, die die Hypothesen des utilitarischen Egoismus in sie hineindeutet. Darum wird es, wenn der soziologische Standpunkt fruchtbar werden soll, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Aufgabe der künftigen Soziologie des Rechts sein, wieder da anzuknüpfen, wo die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus stehen geblieben ist, um die Grundgedanken desselben aus ihren vergänglichen dialektischen und metaphysischen Hüllen zu lösen und zu den historischen und psychologischen Tatsachen in Beziehung zu setzen, die uns seitdem der Fortschritt der Wissenschaft an die Hand gegeben hat.

Indem nun statt dessen die eben gekennzeichnete neuere deutsche Soziologie lediglich durch die Vergleichung mit anderen, hauptsächlich dem Gebiet der Sitte angehörenden Zwangsnormen den Rechtsbegriff zu bestimmen sucht, bleibt wiederum als das spezifische Merkmal der Rechtsnorm allein der zum Zweck der Durchsetzung der Norm der Gemeinschaft zur Verfügung stehende physi-

sche Zwang übrig. Damit führt die neue im wesentlichen zur älteren Zwangstheorie zurück. Im übrigen bleibt dieser Theorie ein weiter Spielraum in der Wahl der Voraussetzungen, die sie über die Entstehung eines solchen Zwanges macht. Hierbei kann sich dann die Interpretation entweder ganz auf dem Boden logischer Nützlichkeitserwägungen bewegen oder Gemeingefühle als das Primäre, die Subsumtion unter das Nützlichkeitsprinzip als den aus der Analyse dieser Gefühle abzuleitenden wahren Grund des Geschehens annehmen[1]). Psychologisch betrachtet, stehen demnach die utilitarischen Gesellschaftstheorien wesentlich auf dem Boden eines Intellektualismus, der die Motive der Gesetzgebung, wie sie namentlich die Verhältnisse von Besitz, Eigentum, Vertrag ordnen, in den Ursprung der Normen von Sitte und Recht überhaupt zurückverlegt. Nun ist freilich diese Verbindung der Rechtstheorien mit der Nützlichkeitstheorie einerseits und mit der Zwangstheorie anderseits keineswegs selbst von zwingender Art. Dies zeigt sich schon darin, daß dieser Rückgang um so augenfälliger ist, je ausgesprochener der Utilitarismus hervortritt, wie z. B. bei Jhering, während jene Verbindung weit weniger da offenbar wird, wo sie, wie bei den neueren Soziologen, durch allerlei Zwischenglieder vermittelt ist, wie Nachahmung, Anpassung an die gesellige Umgebung und soziale Gefühle. Der Grund dieser Erscheinung ist augenfällig: die von der Rechtswissenschaft herkommende Soziologie bringt Utilitarismus und Zwangstheorie als selbstverständliche Maßstäbe für die Beurteilung sozialer Verhältnisse mit; dem Soziologen, der die Macht der bisherigen rein juristischen Traditionen durch die soziologische Betrachtung brechen will, kommt zwar gleichfalls der soziale Zwang als eine dem überkommenen Rechtszwang analoge Erscheinung zu Hilfe, und in den individualistischen Utilitarismus wird er durch dessen Verbreitung in der populären Ethik gewissermaßen hineingeboren. Aber die von ihm geforderte Überordnung der Gesellschafts- über die Rechtsordnung und der daraus entspringende Wunsch nach der Geltendmachung selbständiger sozialer Prinzipien wirkt hier den juristischen Traditionen entgegen. So kommt es, daß neben diesen

[1]) Das erstere Jhering, a. a. O., S. 381 ff., das zweite Ehrlich, a. a. O., S. 50 ff.

noch eine dritte wissenschaftliche Instanz herbeigezogen wird: die Psychologie. Dies um so mehr, als in der Rechtswissenschaft, besonders in den Gebieten des Strafrechts und des öffentlichen Rechts, juristische, soziologische und psychologische Fragen auf das engste verbunden sind. Die bedeutsame Stellung, die in diesem Zusammenhang der drei Disziplinen die Psychologie einzunehmen beginnt, kommt aber ohne Frage weit mehr in der auf viele Jahrhunderte zurückblickenden Rechtswissenschaft zur Geltung als in der neuen, noch vielfach umstrittenen Soziologie, die zudem ihre Selbständigkeit oft genug durch zweifelhafte anthropologische und psychologische Hilfshypothesen oder aus unzulänglichen Verallgemeinerungen entstandene sogenannte »soziale Gesetze« zu betätigen sucht.

Daraus erklärt sich wohl, daß innerhalb der heutigen Rechtswissenschaft die Erörterung der grundlegenden Probleme vorwiegend auf dem Gebiet der Psychologie sich bewegt. Hier steht aber wieder in erster Linie das Willensproblem, und bei diesem wegen seiner entscheidenden Bedeutung für das Rechtsproblem überhaupt wie für die einzelnen Rechtsfragen das Verhältnis des Willens zu den intellektuellen Funktionen. Die Psychologie scheidet sich bekanntlich nach der Stellung, die sie einerseits den intellektuellen seelischen Vorgängen, anderseits dem Willen mit den ihm nächstverwandten emotionalen Bewußtseinsinhalten anweist, in die zwei Richtungen des »Intellektualismus« und des »Voluntarismus«. Die ursprünglichen Motive zu dem Streit dieser beiden Richtungen liegen ganz auf dem Boden der allgemeinen Psychologie, sie gewinnen aber eine erhöhte Bedeutung in der sozialen Psychologie, und sie sind vor allem von entscheidendem Einfluß auf die Theorie und Praxis des Rechts. Hat die Geschichte der Rechtstheorien mit der kompliziertesten und doch dabei individuellsten Erscheinung des rechtlichen Lebens begonnen, mit dem eine hohe Stufe nationaler Kultur und eine lange Vergangenheit praktischer Rechtsbildung und Rechtssatzung voraussetzenden Privatrecht, so endet sie nun, nachdem sie die verschiedensten Faktoren, die an der Ausbildung der Rechtsbegriffe beteiligt sind, einzeln oder im Verein zum Ausdruck gebracht hat, bei den auf das fundamentale

psychologische Problem, das Problem des Willens zurückgehenden Anschauungen über den Rechtswillen in seinen verschiedenen Gestaltungen. So einfach scheinbar die Ausgangspunkte solcher Theorien des Rechtswillens sind, so mannigfach können sie aber in ihrer Ausführung sein, wobei diese jeweils durch die Stellung bestimmt wird, die die Psychologie zu dem Willensproblem einnimmt. Hier ist nun gegenwärtig die Lage derart, daß sich die Rechtstheorien, die überhaupt auf diese psychologische Grundlage zurückgehen, um jene beiden Richtungen, die oben als die intellektualistische und die voluntaristische bezeichnet wurden, gruppieren, während die spezielleren Formen, die sich unter diese Hauptformen ordnen, von verhältnismäßig geringerer Bedeutung sind. Auch diese neue Wendung steht jedoch im Zusammenhang mit den sonstigen geistigen Strömungen der Zeit. In der Philosophie geht sie parallel dem Rückgang auf Kant, der kurz nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nicht nur in philosophischen Kreisen, sondern über diese hinaus zu einer verbreiteten Parole geworden war. Die tiefgreifende Kantische Scheidung in theoretische und praktische Philosophie, die bis zu einem Gegensatz der Prinzipien reicht, setzt sich hier in die einzelnen Theorien fort, die der neuen Kantbewegung gefolgt sind. Der Intellektualismus schwört zu Kants transzendentaler Logik, der Voluntarismus stellt sich unter die Ägide des moralischen Imperativs.

## 7. Intellektualistische und voluntaristische Rechtstheorien.

### a. Die Rückkehr zu Kant.

Aus dem Gewirre philosophischer Strömungen, das nach dem Sturz des Hegelschen Systems in Deutschland eingetreten war, erhob sich der Ruf »zurück zu Kant« als ein bedeutsames Symptom des Bedürfnisses, die Fortentwicklung der Philosophie da wieder anzuknüpfen, wo sie unter dem vor mehr als einem halben Jahrhundert einsetzenden Einfluß der Romantik stehen geblieben war. Es fand wohl seinen frühesten Ausdruck in der Schrift Otto Liebmanns »Kant und die Epigonen« (1865). Die neue Bewegung entsprach zugleich der Überzeugung, daß bei allem Schwanken der

vorangegangenen philosophischen Richtungen Kants Lehre allein noch immer die feste Grundlage sei, auf der entweder unmittelbar oder durch eine neueinsetzende Kritik weiter gebaut werden könne. Von der Philosophie breitete sich diese neue Kantbewegung bald in der weiteren Gelehrtenwelt aus. Bedeutsame Zeugnisse hierfür bildeten einerseits die Berufungen auf Kant, die vor allem in der gänzlich der Philosophie fremdgewordenen Naturwissenschaft hervortraten, anderseits die Tatsache, daß der Philosoph, der zum erstenmal wieder mit einem selbständigen System hervorgetreten war, Schopenhauer, ausdrücklich an Kant anknüpfte.

Dabei hat nun aber diese Kantbewegung mit ihrer Ausbreitung einen meist nicht zureichend beachteten und doch nicht minder für den allgemeinen Wandel der Weltanschauungen kennzeichnenden Verlauf genommen. Dasjenige Werk Kants, das vor allem die Aufmerksamkeit fesselte, war die Kritik der reinen Vernunft. Sie galt auch für die Zukunft als die unerschütterliche Basis jeder Erkenntnistheorie. Insbesondere wurde die Scheidung von »Ding an sich« und Erscheinung und die Lehre von der Apriorität der Anschauungsformen und Kategorien als die unbestreitbare Voraussetzung jeder objektiven Erkenntnis angesehen. Dabei ist es beachtenswert, daß die Prinzipien der Kantischen Erkenntnistheorie weder ganz neu noch unbestritten waren. Neu waren sie nicht. Hatte doch Leibniz schon die Erscheinungen als die wahren Objekte der empirischen Erkenntnis bezeichnet; nur hatte er sie nicht direkt, sondern nach ihrer durch die logischen Prinzipien vermittelten kritischen Prüfung als solche anerkannt. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich war ferner der Punkt gewesen, den die vorangegangene Philosophie von Fichte bis Hegel nicht ohne guten Grund bestritten hatte. Um so merkwürdiger ist es, daß die Schule der Neukantianer im Widerspruch zu Kants eigenem Bekenntnis nicht dessen Moralphilosophie, zu der nach ihm die reine Vernunftkritik den Weg bereiten sollte, als die Hauptsache, sondern mehr als eine Art von Nebengebäude ansah, bei dem die Verbindung mit dem erkenntnistheoretischen Hauptwerk dahingestellt bleiben mochte. Langsam und stetig hat sich erst die Würdigung dieser beiden Hauptteile des Kantischen Gesamtwerks ver-

schoben, um schließlich in ihr Gegenteil umzuschlagen. Freilich keineswegs in dem Urteil der Philosophen, die an der zur Gewohnheit gewordenen und bis zu Kants eigenen Zeitgenossen zurückreichenden Auffassung zumeist festhielten, wohl aber in der Masse des gebildeten Publikums. Mehr und mehr ist hier als die große Tat Kants seine hohe und strenge Moral zur Anerkennung gelangt: man nahm sie hin als den erhabenen Abschluß der deutschen Pflichtmoral, auf den seit mehr als einem Jahrhundert die Moralphilosophie losgesteuert, und mit dem nun die eudämonistischen und utilitarischen Theorien der Engländer ein für allemal beseitigt seien. Doch wenn Kant selbst seine Erkenntnislehre als eine notwendige Vorbereitung zu dieser Ethik betrachtet hatte, so ließ man dies nunmehr dahingestellt. Abgesehen von der durch Kant gegebenen Begründung, erschien die Ethik selbst als das bleibend Wertvolle seiner Leistung. Mochte der Einzelne Indeterminist oder Determinist sein, mochte er die Beziehung zwischen Religion und Moral im Kantischen oder in irgendeinem andern Sinne verstehen, diese Ethik als solche begann als die große Tat zu gelten, als die sie bestehen bleibe, wenn man ihrer Begründung durch Kant ebensowenig mehr zustimmen könne wie seiner Erkenntnistheorie. Wie dieser Wandel in der Würdigung des Kantischen Lebenswerks entstand, ist an sich gleichgültig. Die Hauptsache ist der Wandel selbst, weil er in der Tat das bleibend Wertvolle gegenüber dem Gleichgültigeren und Vergänglichen ans Licht gestellt hat. In letzterer Hinsicht wird man es aber immerhin als bedeutsam ansehen dürfen, daß es vornehmlich die philosophischen Schulen gewesen sind, die von Anfang an und zum Teil noch bis zum heutigen Tage an der höheren Wertung der logischen Gedankenarbeit Kants, wie sie begreiflicherweise mehr in der Erkenntniskritik zur Geltung kam, festhielten, während es dem größeren Kreis der Kantbekenner wesentlich nur um den hohen Wert seiner Pflichtmoral und deren Anwendung auf alle Gebiete des Lebens zu tun war. Darum ist für Kants Ethik mehr als die Anerkennung der Philosophen der Einfluß auf die allgemeine Bildung von maßgebender Bedeutung geworden, und er ist es nicht zum wenigstens deshalb, weil diese Ethik, auch wenn man von allen Beziehungen zu sonstigen Überzeugungen absieht, den reinen Wert

einer durch die Menschheit in allmählicher Entwicklung errungenen idealen sittlichen Lebensanschauung zum Ausdruck brachte.

Als der Ruf »Zurück zu Kant« zum erstenmal laut wurde, da stand daher die juristische Welt der neuen Bewegung ferner als die Naturforschung, die durch die enge Beziehung ihrer Aufgaben zu dem allgemeinen Erkenntnisproblem frühe schon zur Beschäftigung mit Kant angeregt worden war. Charakteristisch dafür ist, daß der theoretische Neukantianismus aus Anlaß der Probleme der Sinneswahrnehmung längst schon unter den Physiologen und teilweise selbst unter den Physikern Schule gemacht hatte, als in der Rechtswissenschaft noch beinahe uneingeschränkt die positive und die historische Schule herrschten. Dennoch bot die Lehre Kants hier von Anfang an nach der Seite der theoretischen wie der praktischen Philosophie Anregungen zu neuen Rechtstheorien, darunter namentlich für solche, die, von den Begriffen des alten Naturrechts wie von den einseitig orientierten geschichtsphilosophischen und soziologischen Theorien gleich unbefriedigt, auf die psychologischen Grundlagen der Rechtsphänomene zurückzugehen suchten. Derartiger Grundlagen boten sich aber zwei dar, deren jede an eine der beiden Seiten der Kantischen Philosophie anknüpfen konnte. Auf der einen Seite ist die Jurisprudenz eine eminent logische Wissenschaft. Schon die praktische Rechtsübung fordert ein logisches Eindringen in die Motive zunächst der einzelnen Rechtshandlungen, dann der Unterordnung unter bestimmte Rechtssatzungen, oder der Analogie mit andern Rechtsfällen usw. Hier erhebt sich daher, abgesehen von den logischen Hilfsmitteln, deren jede theoretische Untersuchung bedarf, mitten aus der Rechtspraxis heraus die Tendenz, die Wissenschaft selbst zu einer Art angewandter Logik zu machen. Anderseits sind die Gebiete des Rechts und der Moral einander so nahe verwandt, daß, ob man nun die Scheidung beider als eine grundsätzliche ansieht, um mit Kant die Moral rein zu halten von allen äußeren Bedingungen des Handelns, oder ob man umgekehrt mit Hegel in dem Recht eine der gesamten sittlichen Welt immanente Idee erblickt, auf alle Fälle die Frage nach dem Verhältnis der rechtlichen zu den moralischen Imperativen ein fundamentales Problem der Rechtswissenschaft bleibt. Latent sind darum hier die

Motive zu divergierenden Rechtstheorien längst schon vorhanden gewesen, und an sich stand die Kantische Schule der Alternative, ob die logische oder die ethische Seite die entscheidende sei, um so mehr neutral gegenüber, als ja bei Kant die transzendentale Logik und die Ethik auf voneinander unabhängige Prinzipien gegründet waren. Dennoch sind die hier entspringenden Gegensätze erst zu einer deutlicheren Ausbildung gelangt, nachdem die psychologische Behandlung des Willensproblems in der modernen Psychologie zu dem gleichen Gegensatz geführt hatte. In dieser war er bis dahin verborgen geblieben, weil der Intellektualismus in der bisherigen empirischen Psychologie, unter dem Einfluß der alten scholastischen Tradition, ziemlich ausnahmslos die Herrschaft behauptet hatte. Erst als sich die neuere Psychologie, direkt auf das Willensphänomen selber zurückgehend, in eine intellektualistische und eine voluntaristische Richtung schied, trat der gleiche Gegensatz deutlich auch innerhalb der ethischen und in ihrem Gefolge der rechtsphilosophischen Anschauungen zutage. Da wirkte nun auf beiden Seiten die Erneuerung der Kantischen Philosophie bedeutsam ein. An die Stelle des bisher im wesentlichen mit der populären Reflexionspsychologie übereinstimmenden Intellektualismus trat der Anschluß an Kants transzendentale Logik; an die Stelle der nur in der Sphäre einer unbestimmten Gefühlspsychologie sich bewegenden Moral der Anschluß an Kants Ethik. So kam es, daß sich der neue Intellektualismus, wie ihn die Kantische Schule zur Geltung brachte, vorzugsweise in der Übertragung der Kantischen Kategorienlehre auf den Rechtsbegriff betätigte, während der Voluntarismus in freierer Weise und manchmal seiner Beziehung zu Kant kaum bewußt an den zunehmenden Einfluß der Ethik Kants auf die weiteren Kreise der deutschen Wissenschaft anknüpfte. Demnach können wir von diesen beiden einander gegenübertretenden Richtungen die eine als die logische oder transzendentale, die andere als die ethische oder normative bezeichnen.

### b. Die transzendentale Rechtstheorie.

In der Jurisprudenz hatten sich die Methoden der Subsumtion und der Korrelation der Begriffe mit einer Vollständigkeit wie in

keiner andern Wissenschaft ausgebildet. Dabei war zugleich seit der Zeit der römischen Juristen der logische Charakter der Methoden ans Licht getreten. So lag hier der Begriffsordnung latent von früh an der Gedanke eines in sich geschlossenen Systems der Rechtsbegriffe zugrunde, in welchem jeder einzelne Begriff eindeutig durch sich selbst und durch seine Beziehungen zu andern Begriffen des Systems bestimmt sei. Aber diese Voraussetzung pflegt im allgemeinen nur stillschweigend und in einzelnen Anwendungen zu gelten, dagegen so wenig auf das Ganze angewandt zu werden, daß z. B. die klassischen römischen Juristen es unterließen, den allgemeinen Begriff des Rechts überhaupt vor das Forum ihrer Untersuchung zu ziehen. Das spätere Naturrecht suchte zwar diesem Mangel abzuhelfen, aber es hat dabei dem geforderten Allgemeinbegriff durchweg von außen hergenommene psychologische oder soziologische Hypothesen, wie den Geselligkeitstrieb oder den Streit der egoistischen Triebe der Individuen, substituiert, bis endlich in der Philosophie der Rechtswille nach seiner rein formalen Bedeutung als ein dem Wollen des Einzelnen übergeordneter zwingender Wille der Gemeinschaft oder in den spekulativen Systemen als ein aus der Idee der absoluten Freiheit abgeleitetes Urphänomen betrachtet wurde. So lag es schließlich nahe, diese Ausgangspunkte, von denen die einen allzu partikular und willkürlich, die andern zu allgemein und unbestimmt schienen, durch ein allgemeines Prinzip zu ersetzen, das unmittelbar die im einzelnen längst geübten logischen Methoden der Begriffsanalyse auf das Rechtsproblem übertrug. Dazu mußte freilich jener Rückgang aller Rechtsbegriffe auf den Willen eingetreten sein, in welchem schließlich die naturrechtlichen wie die positiven und historischen Schulen einig geworden waren. Das konnte an sich in verschiedener Weise geschehen. Im allgemeinen begnügte man sich jedoch in der Jurisprudenz mit dem unbestimmten Begriff des Rechtswillens, ohne sich um die in der Philosophie entstandenen Versuche einer Definition desselben zu kümmern. Dies wurde nun zum Teil anders, als die Rückkehr zu Kant den Gedanken anregen konnte, eine Art transzendentaler Willenstheorie des Rechts der von Kant geschaffenen transzendentalen Erkenntnistheorie gegenüberzustellen. Am vollständigsten hat diesen Versuch Rudolf Stammler

in seinem interessanten Werk »Theorie der Rechtswissenschaft« (1911) durchzuführen gesucht. Es mag daher genügen, seine Theorie als die vollständigste hier in ihren Grundlinien zu beleuchten.

Allerdings will Stammler von vornherein seine Unabhängigkeit von Kant dadurch wahren, daß eben sein Problem auf einem von dem Kants verschiedenen Boden liege. Kant behandelt in seinem Hauptwerk die Probleme des Erkennens, also vornehmlich die apriorischen Grundlagen der Naturwissenschaft als eines durchweg auf dem Kausalbegriff und den ihm beigeordneten Kategorien errichteten Systems. Ihm soll als eine auf dem reinen Zweckbegriff ruhende Betrachtung das nicht kausale, sondern rein logische System der apriorischen Rechtsbegriffe gegenübergestellt werden. In diesem Sinne soll die gesamte Naturwissenschaft, in ihr einbegriffen auch die Psychologie, reine Kausalwissenschaft, ebenso aber die Rechtswissenschaft reine Zweckwissenschaft sein. Kausale Beziehungen kommen für diese überall erst da in Betracht, wo sich die Rechtsverhältnisse auf äußere Gegenstände beziehen, die als Objekte der Natur der Kausalität unterworfen sind. Ausgangspunkt aller Zweckbegriffe ist aber der menschliche Wille. Überall, wo dieser in den Verlauf der Erscheinungen eingreift, da beginnt das Reich der Zwecke, das an sich niemals mit dem der Kausalität in Konflikt geraten kann, weil Freiheitsbegriff und Naturbegriff auf völlig verschiedenen Grundlagen ruhen. Hier setzt sich nun freilich diese prinzipielle Trennnng in Widerspruch mit der Auffassung Kants, der zwar bekanntlich mit der anthropopathischen Teleologie seiner Zeit aufräumte, aber die Anwendung des Zweckprinzips als eines heuristischen Denkmittels durchaus als berechtigt anerkannte. Dabei macht offenbar eine Voraussetzung ihre Rechte geltend, an die Kant selber noch nicht gedacht hat und die erst in der neukantischen Schule sichtlich unter dem Einfluß von Kants Unterscheidung der Kausalität in die der Naturnotwendigkeit und in die der Freiheit entstanden war. Da bei dieser doppelten Kausalität die eine zugleich die Negation der andern ist, so daß der positive Ausdruck jedes der beiden Begriffe durch die Negation seines Gegenbegriffs ersetzt werden kann, zog man diese Substitution um so mehr vor, weil sie das einfachste Mittel bot, den trotz aller Bemühungen seit Cartesius

nicht zur Ruhe gekommenen Dualismus seines metaphysischen Gewandes zu entkleiden und ihn auf das harmlosere methodologische Gebiet zu verweisen. Indem man den Begriffen Leib und Seele das andere Begriffspaar Natur und Geist in den Orkus unbrauchbar gewordener Abstraktionen nachfolgen ließ, behielt man so Natur und Kultur als die wahren Gegensätze zurück, die für die Wissenschaft bedeutsam seien. Die Abstraktion allgemeiner, dem Kausalprinzip unterworfener Gesetze sollte hiernach nur für die Naturwissenschaft gelten, die Feststellung konkreter einzelner, niemals auf abstrakte Gesetze zurückzuführender Tatsachen sei dagegen die Aufgabe der Kultur- oder Geschichtswissenschaften, die nach den in jedem einzelnen Fall einzigartigen Motiven die Tatsachen zu verknüpfen haben. Dabei ereignete sich allerdings das merkwürdige Paradoxon, daß das Gebiet, in welchem der Begriff des Motivs ursprünglich zu Hause ist, die Psychologie, in die Naturwissenschaft verwiesen wurde. Offenbar ist es nun wesentlich nur der Versuch, diese etwas oberflächlichen Merkmale des Abstrakten und Konkreten zu vertiefen, wenn an ihre Stelle im Interesse der Rechtswissenschaft die Gegensätze von Kausalität und Teleologie eingeführt werden, wobei es jedoch wiederum eine Art Paradoxie bleibt, daß der Begriff des Zwecks auf dem Boden der Psychologie entstanden ist, obgleich jede psychologische wie genetische Interpretation für die Rechtslehre abgelehnt wird[1]).

Nun mag hier dahingestellt bleiben, ob Kants Scheidung in Freiheit und Notwendigkeit oder die in Zweck und Kausalität vor-

[1]) Nebenbei schließt sich übrigens Stammler auch der Unterscheidung in Natur- und Kulturwissenschaften an. Dies gibt ihm Gelegenheit, gegen den Versuch zu polemisieren, die Psychologie und vollends die experimentelle Psychologie auf geisteswissenschaftliche Probleme anzuwenden. Wenn er in diesem Sinne meine Äußerung versteht, »das Experiment müsse auch in der Psychologie herbeigezogen werden«, so könnte er sich als scharfsinniger Logiker übrigens selbst sagen, damit sei keineswegs verlangt, daß jedes psychologische Problem ein experimentelles Problem sei; und ebensowenig sei es erlaubt, aus dem Satze, »daß wir nicht an der Seele selbst, sondern nur an ihren Außenwerken, den Sinnes- und Wahrnehmungsorganen experimentieren können«, zu folgern, daß die Psychologie »eingestandenermaßen« eigentlich Physiologie sei. Oder ist etwa die Jurisprudenz Physiologie, weil sie es praktisch überall nur mit lebendigen Menschen, nirgends mit abstrakten Zweckbegriffen zu tun hat? (Stammler, a. a. O., S. 156.)

zuziehen sei; in zwei Punkten treffen beide zusammen. Kants Erkenntnistheorie ist erstens auf der Naturwissenschaft aufgebaut, und zwar wesentlich auf der Naturlehre seiner Zeit; und zweitens schließt er alle Teleologie aus der eigentlichen Erkenntnislehre aus: der Zweck hat darum keine Stelle unter den Kategorien. Was die neue Rechtslogik als oberstes Prinzip hinstellt, die Teleologie, das scheidet demnach diese grundsätzlich von Kants auf der Naturwissenschaft beruhender Erkenntnislehre, nach welcher, wie Kant selbst es ausdrückt, nur die mechanische Naturlehre eigentliche Wissenschaft ist. Nun ist dieser Standpunkt für die gesamte Naturwissenschaft oder vollends für die Erkenntnistheorie um so weniger mehr festzuhalten, als die heutige Naturwissenschaft gewissen Prinzipien, wie z. B. demjenigen, das man als das fundamentalste anzuerkennen pflegt, dem der Erhaltung der Energie, eine teleologische Form zu geben pflegt. Ist aber, wie nicht wohl geleugnet werden kann, Kants Kategorientafel nach der Naturwissenschaft seiner Zeit orientiert, so ist es um so merkwürdiger, daß gerade das ganz nach den Forderungen der Naturwissenschaft entworfene Kategoriensystem, dasjenige also, in welchem der vor allem auch für die Rechtslehre maßgebende oberste Begriff, der Zweck, fehlt, herbeigezogen wird, um den Rechtsbegriff in seine angeblich a priori gültigen Bestandteile zu gliedern. In der Tat ist ja die Kantische Kategorientafel schon in dem äußerlichsten Merkmal, in dem der Vierzahl, das Vorbild der Stammlerschen Kategorien. Ebenso steht innerhalb jeder der vier Hauptkategorien der ersten eine zweite als deren konträrer Gegensatz gegenüber. Zwar fehlt die für die spätere spekulative Philosophie so bedeutsame dialektische Ergänzung durch einen aus der Synthese der beiden ersten hervorgehenden dritten Begriff. Dafür ist jedoch das Ganze der Erkenntnis in eine umfassende Zweiteilung systematisch eingegliedert: die Rechtskategorien sind nach Stammler Kategorien des Willens und stehen als solche denen des »Wahrnehmens« gegenüber, jene charakterisiert durch das Zweck-, diese durch das Kausalprinzip. In beiden Beziehungen knüpft übrigens die neue Tafel der Willensbegriffe mehr an die Scholastik als an Kant an. Denn die Scheidung der Begriffe nach dem Prinzip des konträren Gegensatzes stammt bekanntlich nicht erst von Kant her.

Sie spielt in der aristotelischen Philosophie eine bedeutsame Rolle und ist unter ihrem Einfluß zu einer viel geübten Methode in der Scholastik und in dem aus ihr hervorgegangenen neueren Rationalismus geworden, während jener dialektische Fortschritt durch eine daran geknüpfte Synthese an sich zwar ebenfalls bis in die platonisch-aristotelische Philosophie zurückreicht, aber doch erst in dem System der Kategorien in einer Form angewandt worden ist, die in der folgenden spekulativen Philosophie zu einer planmäßig über das Ganze des dialektischen Denkens sich ausbreitenden Methode geführt hat. Ein solches Wagnis liegt nun dieser neuen Rechtsphilosophie fern. Es muß ihr als einem immerhin beschränkten Gebiet genügen, die Stelle zu bezeichnen, die in dem nach verschiedenen Richtungen sich erstreckenden System der Willensbegriffe der Rechtsbegriff einnimmt. Dafür dient ihr die Kantische Kategorientafel als Führerin, soweit sie sich als solche brauchbar erweist; und das trifft allerdings in jener synthetischen Ergänzung des logischen Gegensatzes nicht zu, so daß hier an der Stelle des dialektischen Aufbaus der Kategorien nur die Gliederung nach Gegensätzen zurückbleibt. Mit dieser Abweichung hängt dann unmittelbar auch die zweite zusammen, daß bei Kant die durch das Prinzip des Gegensatzes gewonnenen Begriffe eine zusammengehörige Gruppe bilden, während dies zwar durchgehends bei Aristoteles, nicht aber bei seinen scholastischen Nachfolgern zutrifft, bei denen der korrelativ gegenübergestellte Begriff einen ganz verschiedenen Inhalt haben kann. Dies gilt in der Tat in ausgeprägter Weise auch für die von Stammler aufgestellten Kategorien des Rechtswillens. Es vereinigen sich hier die vier Kategorien zu der Definition: »das Recht ist ein verbindendes, selbstherrliches, unverletzbares Wollen«. Dabei hat der Wille nicht bloß als Subjekt zu den drei andern Kategorien, sondern auch als selbständige Kategorie neben ihnen zu gelten. So wird eine Vierzahl von Kategorien gewonnen, deren jede einerseits durch ihren eigenen Inhalt, anderseits durch ihren Gegensatz zu dem entsprechenden Korrelatbegriff bestimmt ist, während die einzelnen zugleich in der Richtung der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeinere einander folgen. Demnach steht das Wollen selbst mit seinem Gegensatz zum Wahrnehmen an der Spitze der Reihe, darauf folgt

das Verbindende gegenüber dem Getrennten, ihm wieder das Selbstherrliche gegenüber dem »Einladenden« und diesem schließlich das Unverletzliche gegenüber dem Willkürlichen. Damit reduziert sich der Anschluß an Kant lediglich auf die Vierzahl; das Prinzip der Ordnung ist aber nicht, wie bei diesem, die wechselseitige Ergänzung des Systems zur Einheit, sondern das scholastische der Ordnung nach dem Prinzip des Genus proximum und der Differentia specifica (S. 107), daher denn auch gelegentlich die Reihenfolge umgekehrt werden kann, die Unverletzbarkeit als das speziellste Attribut zuerst, der Wille als das allgemeinste zuletzt (S. 113). Noch in einem andern Punkt weicht jedoch im Sinne dieses subsumierenden Verfahrens das System der Rechtskategorien von dem der Kantischen Erkenntniskategorien ab: der Reihe der Willensformen wird eine entsprechende der Rechtsformen gegenübergestellt. So dem Rechtswillen die Korrelation von Rechtssubjekt und Rechtsobjekt, dem verbindenden Willen der Rechtsgrund und das Rechtsverhältnis, der Selbstherrlichkeit die Rechtshoheit und die Rechtsunterstelltheit, der Unverletzbarkeit die Rechtmäßigkeit und die Rechtswidrigkeit (S. 191). Jedes Glied dieser Reihe ist demnach eine Unterkategorie zum entsprechenden Willensbegriff, wobei nun aber jedes in zwei im Begriff des Rechts selbst enthaltene korrelate Begriffe zerfällt, die sich soweit möglich an schon bestehende juristische Begriffsunterscheidungen anlehnen. Doch bewahrt in beiden Reihen der Begriff, hier wieder dem Beispiel Kants folgend, die Bedeutung einer transzendentalen Denkfunktion. Er liegt nicht in uns als reiner Begriff, sondern gelangt erst in der Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit und durch die Analyse der empirischen Begriffe zu unserem Bewußtsein. Daher denn auch das Werden des Rechts in der Erscheinungswelt der Kausalität folgt, während der Rechtsbegriff selbst rein logisch nach Maßgabe des Zweckprinzips und unter Abstraktion von jeder Kausalität begründet wird.

Nun ist freilich bei den Kategorientafeln des Willens und des Rechtswillens die Gliederung der ersteren nach dem Prinzip des Gegensatzes, der zweiten nach dem der dualen Ergänzung keineswegs in logisch unangreifbarer Weise durchgeführt (S. 122 ff.). Zwar

würde, auch wenn dies der Fall wäre, das noch kein Beweis für den transzendentalen Charakter dieser Kategorien sein, da solche Gliederungen, angesichts der Rolle, die die Funktionen der Negation und der Disjunktion überhaupt im Urteil spielen, auch auf beliebige empirische Begriffe oft genug angewandt werden. Läßt sich doch eine Einteilung nach dem Schema A und non-A überall durchführen, wobei dieses zugleich den Vorzug für sich in Anspruch nehmen kann, stets eine vollständige Disjunktion zu sein, mögen auch die positiven Begriffe noch so willkürlich bestimmt werden. Aber da es bei den Rechtskategorien nicht zulässig ist, irgendeinen Begriff nach dem Vorbild des non-A in die Unendlichkeit unbestimmter Begriffe zu verweisen, so hat Stammler in der Tat diesen Fehler vermieden, indem er jeden Willens- und jeden Rechtsbegriff positiv definiert. Um so augenfälliger ist es, daß die angeblichen Gegensätze und Korrelationen nur nach dem Prinzip ausgewählt sind, daß die Begriffe der Wahrnehmung irgendwo außerhalb der Sphäre der Rechtsbegriffe, und daß die des Willens irgendwo innerhalb derselben liegen. So bildet schon der Oberbegriff der ersten Begriffsskala, das Wollen, nur unter der sehr bestreitbaren Voraussetzung, daß Zweck und Kausalität disparate Begriffe seien und die Kausalität nur auf Naturbegriffe anwendbar sei, den erwünschten Gegensatz; und nicht anders steht es mit den außerhalb der Sphäre des Rechts liegenden Willenskategorien. Besser läßt sich bei den spezifischen Rechtskategorien das Prinzip der Ergänzung durchführen, offenbar weil die Jurisprudenz hier schon mit ihren Abstraktionen vorgearbeitet hat. Aber sie hat diese Begriffe aus der Erfahrung abstrahiert, und den Beweis, daß sie a priori notwendige und als solche jeder empirischen Rechtsordnung vorausgehende Begriffe seien, ist auch Stammler schuldig geblieben. Das ergibt, abgesehen von der Willkür, die über der Auswahl der Kategorien, und von dem Zwang, der über ihrer Ordnung waltet, die zweifelnde Stellung, die Stammler selbst gegenüber dem Begriff der Gemeinschaft einnimmt. Es ist einleuchtend, daß alle Kategorien, die allgemeinen des Willens wie die besonderen des Rechtswillens, die menschliche Gesellschaft voraussetzen. Oder wie sollten Begriffe wie verbindendes ohne getrenntes Wollen, Rechtshoheit ohne Rechts-

unterstelltheit, Rechtswidrigkeit ohne Rechtmäßigkeit denkbar sein; und, mag bei den andern Kategorien diese wechselseitige Gebundenheit einer Vielheit zusammenlebender Menschen nicht so unmittelbar in die Augen fallen, schon der Umstand, daß sie alle zusammengehören sollen, um den Begriff des Rechts zu konstituieren, würde diese Voraussetzung unvermeidlich machen. Trotzdem sagt Stammler: »Eine unbedingte Notwendigkeit, daß die Menschen in gesellschaftlicher Art leben müssen, läßt sich nicht behaupten«. Gegen die logische Möglichkeit des Gedankens von gänzlich vereinzelt lebenden Menschen lasse sich nichts einwenden, obgleich die Geschichte nichts davon wisse und die Durchführung in Wirklichkeit schwer auszudenken sei (S. 165). Aber wenn der Rechtsbegriff in dem Sinne ein transzendentaler Begriff ist, daß er zwar nicht als eine leere Form in uns liegt, sondern jeweils nur in den unter ihn fallenden Rechtstatsachen aktuell wird, wie soll dann dieser a priori in uns liegende Begriff selbst von einer empirischen Bedingung abhängig sein? Hier scheint keine Wahl zu bleiben. Entweder muß auch die Idee der Gesellschaft als eine transzendentale Voraussetzung betrachtet werden, oder diese Idee verwandelt sich zurück in eine der »Ideae innatae« des alten Rationalismus[1]).

Doch diese Ungleichheiten der Behandlung der Begriffe treten zurück hinter dem völligen Mangel eines Beweises für die Berechtigung, die aufgestellten Rechtskategorien wirklich als transzendentale Erkenntnisformen der Rechtsphänomene anzusehen. Wie behutsam Kant bei der Aufstellung seiner Kategorientafel verfährt, ist ja bekannt. Zunächst dient ihm das System der Urteilsformen als ein erster Leitfaden für die Auffindung der entsprechenden Einheitsformen des Denkens. Den eigentlichen Beweis für die Vollständigkeit und Richtigkeit der Kategorientafel führt er dann aber auf Grund des Prinzips der Gebundenheit der Begriffe an die Anschauungsformen, insbesondere an die schematischen Formen der Zeit, die sich ihm als die allein adäquaten Anschauungssubstrate

[1]) Dieser Unklarheit über die Stellung der Rechtsbegriffe zu den Formen der Anschauung begegnet man auch sonst noch. So wird S. 389 der Begriff des »Volksgeistes« zurückgewiesen, weil er die Anschauung des Raumes voraussetze, dagegen auf S. 482 behauptet, die Gemeinschaft sei keine räumliche Erscheinung.

der Kategorien ergeben. In dem vorgelegten System der Rechtskategorien fehlt es nicht nur an jedem ähnlichen Anhaltspunkt, die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erscheinungswelt zu begründen, sondern der Versuch einen solchen Beweis anzutreten ist von vornherein ausgeschlossen, weil hier die Begriffe außer aller Beziehung zu Zeit und Raum stehen sollen. Nun hat freilich Kant selbst schon das bedenkliche Vorbild einer solchen Übertragung seines Kategoriensystems auf außerhalb der reinen Erkenntnis liegende Gebiete gegeben: so besonders in der Kritik der praktischen Vernunft in seiner »Tafel der Kategorien der Freiheit«, und in der Naturphilosophie in der Anwendung auf den Begriff der Materie, sowie endlich in der Kritik der Urteilskraft bei den Kategorien des ästhetischen Wohlgefallens. So gezwungen aber schon bei Kant diese Übertragung gelegentlich sein mochte, so ließ sie sich doch einigermaßen dadurch rechtfertigen, daß die Verstandeserkenntnis gleichsam als das Medium betrachtet werden konnte, durch welches die sittlichen, die ästhetischen Urteile und die Unterscheidungen der Naturbegriffe vermittelt werden. Höchstens könnte man daher annehmen, daß im Hinblick auf die Anlehnung an Kant dessen Kategorien der reinen Vernunft auch hier als allgemeine Grundlage vorauszusetzen seien. Dies ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil ausdrücklich die reinen Rechtsbegriffe jenseits der Anschauungsformen von Zeit und Raum liegen sollen. Auch ist ja, wie wir sahen, die Tafel der Rechtskategorien nicht etwa auf dem Grundgedanken der Kantischen Orientierung nach den allgemeinen Denkfunktionen, sondern auf dem scholastischen Prinzip der Subsumtion nach dem Genus proximum und der Differentia specifica aufgebaut, ein Unterschied, der eben hier sich zugleich als eine notwendige Folge der Rückkehr zur scholastischen Hypostasierung anschauungsloser Begriffe erweist. Es würde daher ohne Frage die Aufgabe gewesen sein, auf irgendeinem andern Wege eine selbständige, auf diesem allgemeinsten Subsumtionsprinzip beruhende Deduktion der Willens- und der Rechtskategorien zu geben. Dies ist nicht geschehen, und man darf darum, insofern doch das System kein Werk des Zufalls sein kann, höchstens nachträglich versuchen, die zur Auffindung dieser Kategorien befolgte Methode zu ermitteln. Nun

ist bereits von anderer Seite bemerkt worden, daß in diesem Fall eine Deduktion analog der Kants ausgeschlossen sei, und man hat daher gemeint, Stammler habe seine Kategorien überhaupt nicht durch Deduktion, sondern durch eine Induktion aus der Erfahrung gewonnen[1]). So zutreffend es nun aber auch ist, daß ein System von Rechtskategorien, das, wie hier verlangt wird, den Anspruch auf transzendentale Geltung im Sinne Kants erhebt, notwendig aus a priori gültigen Voraussetzungen deduziert werden müßte, und dies im vorliegenden Fall nicht geschehen ist, so dürfte doch auch die Behauptung, diese angeblichen Kategorien seien durch Induktion gefunden, schwerlich haltbar sein. Auch die Induktion bleibt immerhin ein logisches Verfahren, und wenngleich durch bloße Induktion niemals die apriorische Gültigkeit eines Satzes bewiesen werden kann, so läßt sich durch sie eben nur die empirische Gültigkeit eines solchen feststellen. Dagegen gibt es noch ein drittes Verfahren, das zwar auf offizielle logische Geltung keinen Anspruch erheben kann, weil sich Regeln für dasselbe überhaupt nicht geben lassen, das aber um so häufiger in Wirklichkeit angewandt wird, und das offenbar auch im gegenwärtigen Fall Platz gegriffen hat. Es besteht darin, daß man seine Gedanken über das betrachtete Gebiet hin und her schweifen läßt, um schließlich bei dem einleuchtendsten dieser Gedanken stehen zu bleiben. Das ist keine Induktion, es ist überhaupt kein regelrechtes logisches Verfahren. Eher könnte man es eine Intuition oder vielleicht am zutreffendsten ein Mittelding zwischen Intuition und Induktion nennen. Eben wegen dieser unklaren Beschaffenheit kann es zwar kaum jemals mit einer streng logischen Deduktion verwechselt, um so leichter können aber seine Ergebnisse für a priori gültige gehalten werden. Daß ein solches Verfahren auf allen Gebieten erfinderischer Tätigkeit nützliche Dienste leisten kann, soll nicht bestritten werden, um so mehr ist aber der Anspruch, den derartige Konzeptionen machen, für a priori gültige Denknotwendigkeiten zu gelten, zurückzuweisen. Vielmehr ist gegenüber allen Theorien, die in dieser Weise halb der Intuition halb der Induktion ihren Ursprung ver-

---

[1]) Binder, Rechtsbegriff und Rechtsidee, Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers, 1915, S. 15 ff.

danken, der Grundsatz festzuhalten, daß sie keine höhere Geltung beanspruchen dürfen als diejenige, die auch der einfachen Induktion zukommt: sie sind genau so viel wert, als sie für die Subsumtion der Erscheinungen unter leitende Begriffe und für die auf Grund dieser Subsumtion auszuführende Interpretation leisten. Mit andern Worten: über die Gültigkeit entscheidet die Brauchbarkeit, und über diese kann bei einer so eminent praktischen Wissenschaft wie der Jurisprudenz wiederum nur die juristische Praxis entscheiden. Diese Frage liegt jedoch außerhalb unserer Aufgabe, die es lediglich mit dem Versuch der Begründung des Rechts auf einem System notwendiger und darum a priori gültiger Willensbegriffe zu tun hat. Der Rückgang auf Kants Vernunftbegriffe hat sich demnach hier in doppelter Hinsicht als unhaltbar erwiesen. Erstens versagen von vornherein gerade diejenigen Voraussetzungen, die dem Kantischen Kategoriensystem seine feste Grundlage gaben, der Zusammenhang mit den allgemeinen Denkformen und mit den Bedingungen der Anschauung; zweitens schlägt der Versuch, eine transzendentale Gültigkeit der reinen Rechtsbegriffe zu erweisen, bei dem Mangel jener Grundlagen notwendig aus der transzendentalen Deduktion in eine bloße scholastische Subsumtion und Korrelation um, welche die einzelnen Glieder des Systems bereits als gegeben voraussetzt und daher dazu zwingt, da, wo sie fehlen, andere tatsächlich gegebene ihnen zu substituieren und dann nachträglich durch logische Hilfsbetrachtungen, denen der sprachliche Ausdruck, so gut es geht, angepaßt wird, den Schein der inneren Notwendigkeit zu verleihen. So würde z. B. nach Kants strenger Antithetik der Begriffe zu dem verbindenden das trennende Wollen, zu dem selbstherrlichen das unselbständige Wollen als dialektischer Gegensatz gefordert sein. Aber da sich die so gewonnenen Begriffe nicht brauchbar erweisen, so werden sie nun erst durch grammatische oder logische Hilfsbetrachtungen einer entsprechenden Transformation unterworfen: das Trennende wird zum Getrennten, das Unselbständige zum »Einladenden« usw. Gerade diese oft mit großem Scharfsinn ausgeführten Hilfsoperationen stellen eben die Unmöglichkeit vor Augen, die von Kant auf der Grundlage der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gewonnene transzendentale Deduktion

der leitenden Begriffe auf ein anderes, vollends auf ein so ganz und gar heterogenes Gebiet wie das der Rechtswissenschaft zu übertragen.

### c. Die Normentheorie.

Das Wort Norm ist eine verhältnismäßig späte Aneignung der deutschen Sprache. Es ist weder eine Entlehnung, wie die eigentlichen Fremdwörter, noch eine Übersetzung, sondern es steht insofern zwischen beiden Fällen, als das Stammwort der fremden Sprache unverändert geblieben ist, aber nicht mehr als Fremdwort empfunden wird. Indem sie des Zusammenhangs mit anderem ureigenem Sprachgut entbehren, sind solche angeeignete Wörter um so mehr einem weitreichenden Bedeutungswandel ausgesetzt. Dies trifft auch für den Begriff der Norm zu. In ihrer ursprünglichen, dem Lateinischen direkt entlehnten Bedeutung ist sie ein Maß für den Richtungsunterschied zweier Linien. Schon die römische Rechtssprache hat daher das Wort zunächst als ein Bild für das Verhältnis zwischen dem allgemeinen, vorschriftsmäßigen und dem konkreten, davon abweichenden Handeln, und dann als ein solches für die Vorschrift selbst gebraucht. Diese letzte Bedeutung ist es, die in die modernen Sprachen überging, aber meist nur in der adjektivischen Form des Wortes und deren Ableitungen, normal, das Normale, Anomale, gebraucht wird. Das Deutsche macht in dieser Beziehung, abgesehen von der durch die nähere Deszendenz mit dem Lateinischen verbundenen italienischen Sprache, durch die Verbreitung, die das Wort in der Wissenschaft gefunden, eine Ausnahme. Doch ist es bemerkenswert, daß auch hier der uns heute geläufige Begriff der Norm als einer obersten Regel des Handelns erst spät durch seine Differenzierung gegenüber andern, verwandten Begriffen die besonders in der Jurisprudenz hervorgetretene Bedeutung gewonnen hat. Zwei Umstände mögen dabei zusammengewirkt haben. Erstens ist hier wohl die Tradition der lateinisch geschriebenen juristischen Literatur maßgebend gewesen. Zweitens aber steht die ganz unverhältnismäßige Zunahme des Wortgebrauchs im letzten Jahrhundert offenbar in nahem Zusammenhange mit jenem Einfluß, den von der Mitte desselben an die Kantische Philosophie in Deutschland auch auf die wissenschaftliche Sprache aus-

übte. Allerdings ist dies nicht direkt geschehen. Vielmehr steht Kant selbst noch ganz auf dem Boden der alten, innerhalb der Naturwissenschaft seit der Renaissance geltenden Ausdrucksformen. Hier war das Wort Gesetz der Ausdruck für die universellsten Regelmäßigkeiten des Geschehens in der Natur gewesen, für diejenigen, von denen es absolut keine Ausnahme geben könne, während sich die einigermaßen schwankenden Beziehungen der Erscheinungen mit dem Wort Regel oder, wenn sie abgeleiteter Natur waren, mit dem bescheideneren Theorem oder Lehrsatz begnügen mußten. Dieser Wertschätzung des Gesetzesbegriffes entsprach es, wenn Kant von einem Sittengesetz, nicht von einer sittlichen Norm redete, und wenn er in seiner berühmten Formulierung des Sittengesetzes die Begriffe Maxime, Grundsatz und Gesetz in dem Gesetz, als der mit der Forderung der Allgemeingültigkeit verbundenen Regel des Handelns, ihren letzten Abschluß finden ließ (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, § 7). Denn dies entsprach ganz der für jene Zeit eminenten Werterhöhung, die der ursprünglich dem Gebiet des Rechts entnommene Gesetzesbegriff durch seine Übertragung in den des Naturgesetzes erfahren hatte. Galten doch die Naturgesetze einem Newton als direkte Gebote Gottes, daher er es vermied, untergeordnete Regeln des Geschehens mit dem gleichen Namen zu bezeichnen. Aber diese Werterhöhung konnte gerade jenes Gebiet, von dem der Begriff ausgegangen war, nicht mitmachen. Dazu war der Ausdruck »bürgerliches Gesetz« in seiner Abhängigkeit von mancherlei wechselnden Einflüssen allzu geläufig. Wohl aber trat das Umgekehrte ein. Indem der Begriff des Gesetzes nicht bloß in isolierter Anwendung auf ein einzelnes Rechtsgebot oder -verbot, sondern innerhalb eines mannigfache Einzelgesetze umfassenden Gesetzgebungswerkes entstand, mußte sich zwar auch hier der Gedanke eines Wertunterschiedes je nach seiner Bedeutung für die Rechtsgemeinschaft aufdrängen. Dazu kam aber noch ein anderes Moment. Es bestand darin, daß im allgemeinen die Voraussetzungen, die den Gesetzen zugrunde liegen, in deren Formulierung nicht enthalten sind, da sich diese auf das für die praktische Aufrechterhaltung der Rechtsordnung Erforderliche zu beschränken pflegt. So gewann der Begriff der Norm die Bedeutung

eines entweder unausgesprochen dem Gesetz zugrunde liegenden oder mit noch andern, bloß der praktischen Anwendung dienenden Bestandteilen in dasselbe eingehenden Rechtssatzes. Wenn z. B. das Strafgesetz erklärt: »Wer vorsätzlich einen Menschen tötet, wird, wenn er die Tötung mit Überlegung ausgeführt hat, wegen Mordes mit dem Tode bestraft«, so bestimmt das Gesetz lediglich die Rechtsfolgen, die die Tat nach sich zieht, aber die Norm, auf deren Verletzung diese Folge beruht, bleibt unausgesprochen. Der Gesetzgeber konnte sie als selbstverständlich hinweglassen, weil sie ein uraltes Gut der Rechtsordnung ist. Dennoch ist es nicht der Wert des geschädigten Gutes, der darüber entscheidet, ob das Gesetz, dessen Verletzung mit Strafe bedroht ist, auf einer mehr oder weniger allgemeinen Norm beruht: die unbedeutendste Körperverletzung oder Beleidigung kann auf ein analoges »Du sollst« zurückgeführt werden, wie das Verbot der Tötung. Um so bedeutsamer ist dagegen die Herausschälung der den Gesetzen zugrunde liegenden Normen gerade im Hinblick auf diese ungeheure Verschiedenheit ihrer Werte für die gesetzliche Ordnung selbst, und um so wichtiger ist es daher auch in ethischer Beziehung, den Begriff der Verletzung der Norm von dem der Übertretung des Gesetzes zu scheiden[1]). Die Loslösung beider voneinander ist aber an sich eine Aufgabe der juristischen Logik, die besonders in dem Gebiet, in welchem die Scheidung am wichtigsten ist, im Strafrecht, Schwierigkeiten bereiten kann. Denn obgleich hier in der Regel die Norm selbst hinter den akzessorischen Bestandteilen, der Festsetzung der Strafe und ihrer Abstufungen, zurücktritt, so kann sie doch besonders da, wo sie an partikulare Bedingungen gebunden und wo sie meist von relativ geringerem Wertinhalte ist, entweder in den Ausdruck des Gesetzes mit eingehen, oder es können umgekehrt, wenn die Befolgung der Norm als eine selbstverständliche vorausgesetzt werden darf, Norm und Gesetz im Ausdruck zusammenfallen. Dies ereignet sich insbesondere auch in allen den Rechtsgebieten, die nicht, wie das Strafrecht, den Schutz bestehender Rechte, sondern die Einsetzung und Ordnung der öffentlichen Einrichtungen des Staates selbst und der ihm unterstellten Vereine und Verbände zu ihrem

[1]) Binding, Die Normen und ihre Übertretung, I², 1890, S. 36 ff.

Inhalte haben. In diesem Sinne bilden vor allem Verfassung und Verwaltung des Staates und die an die letztere sich anschließenden Gesetzgebungen und Einzelgesetze, welche die verschiedenen Gebiete des öffentlichen Lebens ordnen, wie das Gewerbegesetz, das Handelsgesetz, das Preßgesetz, das Urheberrecht usw. Fälle, in denen Norm und Gesetz im Ausdruck zusammenfallen. Auf der andern Seite ist das Privatrecht das große und wichtige Gebiet, in welchem nur indirekt von Normen die Rede sein kann, insofern nämlich, als die in dasselbe eingehenden Handlungen in einzelnen Fällen zugleich in die eigentlichen Normgebiete, besonders in das Strafrecht, mit übergreifen. Einen Grenzfall dieser Art bilden namentlich die von den Juristen sogenannten »Gewährungen«, wo das Gesetz einzelnen Individuen oder Verbänden Befugnisse erteilt, die keiner Norm unterstellt sind, weil sie weder von allgemeingültiger Art noch von der Verpflichtung sie zu befolgen begleitet sind[1]). Zusammenfassend läßt sich daher sagen: die Norm gilt überall da, wo das Gesetz, in welchem sie ihren Ausdruck findet, zugleich den Gedanken eines Gebots oder Verbots, also ein imperatives »Du sollst« in sich schließt. Dieser meist latent bleibende Imperativ ist am deutlichsten ausgeprägt in demjenigen Rechtsgebiet, in welchem die Norm selbst am häufigsten hinter dem Gesetze verborgen bleibt, im Strafrecht. Gerade hier ist es aber die hinter dem Gesetz verborgene Norm, die dem Strafgesetz seine Bedeutung gibt. Denn »nicht das Strafgesetz, sondern die Norm regelt der Menschen Tun und Treiben«[2]). Dasselbe gilt aber auch für alle jene Rechtsgebiete, in denen Norm und Gesetz in Sinn und Ausdruck zusammenfallen; nur bezieht sich hier diese Regelung auf beide, weil eben das Gesetz in seinem Ausdruck zugleich die Norm enthält.

Die Normentheorie, wie sie zunächst in ihrer Anwendung auf das Strafrecht, aber dabei doch auch im Ausblick auf die übrigen Rechtsgebiete hauptsächlich von Binding entwickelt worden ist, hat unter den Juristen mannigfache Gegner gefunden. Gleichwohl bleibt

[1]) Von manchen Vertretern der Normentheorie werden übrigens auch die Gewährungen den von Normen abhängigen Gesetzen zugerechnet, insofern indirekt die gesamte Rechtsordnung einen normativen Charakter besitzt. Vgl. Thon, Rechtsnorm und subjektives Recht, 1878, S. 15, 88 ff.

[2]) Binding, a. a. O., I, S. 83.

es kennzeichnend, daß die geltend gemachten Einwände nicht sowohl gegen den Begriff der Norm als solchen, sondern vielmehr nur gegen die Möglichkeit oder Nützlichkeit ihrer Isolierung als besonderen Rechtssatzes gerichtet sind; ja manche ihrer Gegner berufen sich gerade darauf, daß alles Recht normativ sei und deshalb eine Sonderung von Norm und Gesetz mindestens überflüssig mache. In der Tat wird man zugeben müssen, daß die Normentheorie in ihrer heutigen Verfassung keine Theorie der Normen selbst ist, da einer solchen vor allem die planmäßige Aussonderung derselben und ihre systematische Ordnung vorausgehen müßte. Davon aber ist weder die Rede, noch würde dies wahrscheinlich, abgesehen von der juristischen Bedeutung einer solchen Arbeit, die hier nicht in Frage steht, den allgemeinen Charakter der Theorie wesentlich alterieren. Dieser besteht eben darin, daß die Quelle alles Rechts in der Entstehung normativer Satzungen gesehen und demnach der Begriff der Norm als eines »Richtmaßes« für die Handlungen der Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft und dieser selbst anerkannt wird. Die Reindarstellung einzelner Normen oder größerer Gruppen von solchen wird dann aber mutmaßlich stets ihren Hauptwert darin besitzen, daß sie die aus dem Begriff der Norm abzuleitenden Folgerungen von einzelnen Punkten aus beleuchtet oder bestätigt, nicht darin, daß sie ein definitives System von Normen aufstellt, was angesichts der fortwährenden Neubildung und des Unterganges von Normen unmöglich sein würde[1]). Dabei würde es sich nun freilich, da der Begriff der Norm selbst nicht ein absolut feststehender ist, sondern namentlich in bezug auf seinen Ursprung verschiedene Auffassungen zuläßt, wiederum nicht um eine einheitliche Theorie handeln können, wohl aber werden alle unter dem Begriff Normentheorie zusammenzufassenden Anschauungen in dem einen Punkte übereinstimmen müssen, daß sie den freien menschlichen Willen zur letzten Quelle aller Rechtsinhalte machen. Wie dieser Wille selbst entstanden, und wie er zu deuten sei, das wird dann eine für die besondere Form der

[1]) In diesem Sinn hat in der Tat Binding vom 2. Band seines großen Werkes an die verschiedenen Probleme des Strafrechts, Wesen des Delikts, Freiheit, Rechtsfähigkeit, Zurechnung usw. behandelt.

Theorie entscheidende, aber immerhin weiter zurückliegende philosophische und vor allem eine psychologische Frage sein. Vielleicht ließe sich einwenden, daß man wegen der hier möglichen Divergenzen höchstens dereinst einmal von mehreren Normentheorien, nicht von einer Normentheorie überhaupt sprechen könne. Dennoch ist das letztere schon deshalb berechtigt, weil immerhin in der Zurückführung auf Willensnormen ein Moment liegt, welches diese Auffassung von andern, ja im Hinblick auf die herrschende Bedeutung, welche hier dem Willen als normschaffender Macht beigelegt wird, von allen bisher betrachteten scheidet und sie insbesondere in einen scharfen Gegensatz zu den gleichzeitigen intellektualistischen Rechtstheorien bringt. Sie ist ihrem Prinzip nach voluntaristisch, und in diesem Prinzip müssen die verschiedenen Gestaltungen, die sie etwa annehmen kann, immer wieder ihre Einheit finden.

Wenn oben gesagt wurde, gegenüber der offensichtlich auf Kants Erkenntniskritik zurückgehenden transzendentalen Rechtstheorie repräsentiere die Normentheorie die mit Kants praktischer Philosophie zusammenhängende Geistesströmung, so kann nun freilich dieses Ergebnis an der Richtigkeit dieser Deutung Zweifel erwecken. Lag doch dem strengen Individualismus, auf dessen Boden nicht zum wenigsten Kants Ethik ruht, nichts ferner, als eine Ausdehnung des Willensbegriffs über die Grenzen des individuellen Wollens. Mehr noch könnte es Anstoß erregen, daß, wenn doch einmal von einer Rückkehr zu Kant die Rede sei, hier nicht seine »Rechtslehre« im Vordergrund stehen müsse. Gerade das ist aber so wenig zutreffend, daß man wohl von einer allgemeinen Übereinstimmung der Normentheorie mit dem Geiste der Kantischen Ethik wird reden können, nimmermehr mit seiner Rechtslehre. Sahen wir doch, wie Kant selbst diese geflissentlich in einen Gegensatz zu seiner Moral gebracht hat, indem er gegenüber dem auf eine übersinnliche Bestimmung des Menschen hinweisenden Sittengesetz dem Rechtsgesetz nur die Sphäre der äußeren Legalität des Handelns vorbehielt, so daß man wohl sagen kann: die Normenlehre ist die vollkommenste Umkehrung des Kantischen Vernunftrechts, das seinerseits eben die äußerste Zuspitzung der Zwangstheorie gewesen war. Nimmt man

hinzu, daß Kant die Rückübertragung des Gesetzesbegriffs auf das moralische Gebiet den allgemeinsten Gleichförmigkeiten der Natur entnahm und daher besonders für diejenige Regel des sittlichen Handelns, der wir heute im eminenten Sinne den Namen einer Norm beilegen, den des Gesetzes wählte, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die juristische Normentheorie diesen Namen aus einer andern Quelle geschöpft und daher selbst, gewiß mit Recht, eine Anlehnung an Kant, insofern damit eine solche an das Kantische Sittengesetz gemeint sein sollte, abgelehnt hat[1]). Auch hat der Ausdruck Norm mit seinen Ableitungen tatsächlich nicht in der Ethik, sondern in der Technik seine Heimat. Aus dem technischen Gebrauch für bestimmte ein für allemal festgelegte Zeit-, Raum-, Geldwerte u. dgl. ist er in den juristischen Gebrauch für einzelne Gesetzesbestimmungen, nach denen man sich als festen Ausgangspunkten für die Anwendung der Gesetze zu richten habe, übergegangen. Diese Anwendung hat dann zur gelegentlichen weiteren Übertragung auf die Gesetze selbst geführt, die in gewissen Bestimmungen vorbildlich für analoge neue Gesetze sein sollten. Damit waren endlich noch zwei weitere Übergänge nahegelegt. Auf der einen Seite konnte die Norm zu einem Grundgesetz werden, das an allgemeinem Wert allen andern Gesetzen des gleichen Gebiets überlegen sei: das ist in der Ethik geschehen, wo der Kantische Ausdruck »Sittengesetz« mehr und mehr durch die »sittliche Norm« verdrängt wurde. Oder es konnte unter Norm diejenige Rechtssatzung verstanden werden, die die Geltung eines Gesetzes bestimme, ob sie nun in dem Gesetz selbst unmittelbar mit ausgesprochen ist oder nicht: dies geschah in der Rechtswissenschaft. Diese Divergenz der Entwicklungen läßt es als möglich erscheinen, daß beide unabhängig voneinander erfolgt sind; aber sie läßt auch kaum zweifeln, daß sie wechselseitig aufeinander eingewirkt haben. Die sittliche Norm hat aus der Rechtsnorm das Merkmal einer allgemeinen Grundlage der einzelnen Regeln des Handelns herübergenommen. Aus der sittlichen Norm ist in die Rechtsnorm die strengere Scheidung der äußeren Betätigung von dem inneren Gehalt der Rechtssatzungen übergegangen. Für beide aber ist diese

[1]) Binding, Die Normen, II², 1, S. 223ff.

Wechselwirkung dadurch fruchtbar geworden, daß die übereinstimmenden Eigenschaften dieser Normengebiete, nämlich ihre imperative Bedeutung, sowie die Scheidung in gebietende und verbietende Normen, nicht minder aber die wesentlichen Unterschiede der Gebiete selbst durch die Eigenart der zugehörigen Normbegriffe in eine neue richtigere Beleuchtung gerückt sind.

Wenn nun aber auch die Normentheorie weder in ihrem Inhalt, in dem sie den äußersten Gegensatz zu Kants »Vernunftrecht« bildet, noch in dem Grundbegriff der Norm selbst, den sie zum Mittelpunkt der Rechtsbetrachtung nimmt, auf Kant zurückgeht, so schließt das nicht aus, daß der Geist der Kantischen Ethik es gewesen ist, von dem in weiten Kreisen der wissenschaftlichen Welt die allgemeine Richtung des Denkens ausging, die in dem überhandnehmenden Gebrauch des Normbegriffs überhaupt ihren Ausdruck findet. Sichtlich unter dem Einfluß dieser Denkrichtung wird in den Geisteswissenschaften überall da, wo man etwa früher sich begnügt hätte, von Grundgesetzen, wenn nicht von Gesetzen überhaupt zu reden, der Begriff der Norm an deren Stelle gesetzt: man unterscheidet logische, ethische, ästhetische Normen, und im Anschluß daran werden nicht nur die entsprechenden Gebiete unter dem Namen der Normwissenschaften zusammengefaßt, sondern es wird der Philosophie überhaupt von manchen die Aufgabe zugewiesen, in erster Linie »Wissenschaft der Normen« zu sein. Mag das auch eine übertreibende Verallgemeinerung sein, so ist es doch zugleich ein bedeutsames Zeichen für den zunehmenden Wert, den die ethische Richtung des Denkens, aus der diese Verallgemeinerung entsprungen ist, für uns heute gewonnen hat. Wichtiger noch ist aber in dieser Beziehung wohl die Tatsache, daß in der Rechtswissenschaft selbst auch von denjenigen Juristen, die die Normentheorie methodologisch bekämpfen, keineswegs der normative Charakter des Rechts geleugnet wird. Vielmehr tritt uns hier die merkwürdige Erscheinung entgegen, daß die Normentheorie gerade deshalb bekämpft wird, weil alles Recht den Normbegriff stillschweigend voraussetze, eine Scheidung von Normen und Rechtssätzen also unmöglich sei. Man könnte daher sagen, die Gegner jener Theorie seien dies nur deshalb, weil sie der Norm auf diesem Gebiet einen höheren

Wert beilegen als ihre Anhänger, die sie in ihrer spezifischen Bedeutung in bestimmte Grenzen einschränken wollen. Indem sich aber dabei herausstellt, daß diese Grenzen mit denen des öffentlichen Rechts, also den aus dem Gemeinschaftswillen direkt hervorgehenden zusammenfallen, zeigt sich hierin zugleich, daß das Wesen der Normentheorie nicht sowohl in der strengen Sonderung von Norm und Gesetz, sondern vielmehr darin besteht, daß sie in dem Gemeinschaftswillen die Quelle alles Rechts erblickt, nur daß diese Quelle in den normativen Bestandteilen der Rechtsordnung unmittelbar zutage tritt, während sie in den übrigen im allgemeinen nur dem Bedürfnisse nachkommt, dem Vollzug der in den Normen niedergelegten Inhalte des gemeinsamen Wollens die erforderlichen Hilfsmittel zu seiner Durchsetzung und, wie besonders im Privatrecht, die für seinen Bestand unerläßliche allgemeine Regelung der Rechtsverhältnisse der Einzelnen zur Verfügung zu stellen. Mit anderen Worten: es ist der voluntaristische Charakter einerseits, die Zurückführung der gesamten Rechtsordnung auf den Gemeinschaftswillen anderseits, was das Wesen dieser Theorie ausmacht. Dies sind aber zugleich die beiden Punkte, in denen sie mit der ethischen Lebensanschauung eng zusammenhängt, die ihren energischen Ausdruck in Kants praktischer Philosophie gefunden hat, während doch diese selbst gerade der Hauptstütze noch entbehrte, die die Anwendung auf das Recht hier erst hinzubrachte. Kants Moral war streng individualistisch, sein Sittengesetz stammte aus dem Gewissen der individuellen Persönlichkeit und wandte sich ausschließlich an diese. Die Rechtsnorm dagegen hat ihren Ursprung in dem Gemeinschaftswillen, und sie wendet sich an den Einzelnen, weil er Mitglied der Gemeinschaft ist. Zugleich setzt sich aber in ihr, zusammenhängend mit dieser Erweiterung des Willensbegriffs, das im deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts zur Geltung gebrachte Prinzip der durchgängigen Korrelation von Recht und Pflicht fort. Vor allem in letzterer Beziehung bildet daher diese Theorie eine Weiterführung der deutschen Pflichtmoral des 18. Jahrhunderts in ihrer Übertragung auf das Recht. Damit und mit den sonstigen Anwendungen, die der Normbegriff gleichzeitig auf andere Lebensgebiete, wie Sitte, Brauch, Gewohnheit, erfahren hat, sowie mit der Forderung einer psycho-

logischen Analyse der Erscheinungen des Rechtslebens, eröffnet sie aber den Ausblick auf Probleme, die in die allgemeinen Probleme des Willens übergreifen. In dieser Beziehung liegt eine wichtige Seite der Normentheorie darin, daß sie diejenigen Vorgänge des seelischen Lebens, die von frühe an die verschiedensten Rechtstheorien immer und immer wieder gestreift haben, die Willensvorgänge, entschlossen in den Mittelpunkt der Betrachtung des Rechts gestellt hat.

### 8. Rückblick auf die Entwicklung der Rechtstheorien.

Die Reflexionen über das Recht bewegen sich von Anfang an zwischen der verneinenden Kritik des Bestehenden und den Versuchen eines idealen Aufbaus des Zukünftigen. Zwischen beiden Gegensätzen, von denen der erste in der Sophistik, der zweite in Platos Staatslehre zum Ausdruck kommt, liegt die Tendenz der Erhaltung des Bestehenden. Sie verbindet sich im römischen Recht mit der fortwährenden Weiterbildung der Rechtsanschauungen auf der Grundlage der wachsenden Bedeutung der Tradition. Diese Einheit macht dann im mittelalterlichen Christentum einem Dualismus Platz, in dem die Kirche eine der staatlichen gegenübertretende Rechtsordnung für ihr eigenes Gebiet schafft, der sie, obgleich sie mit Hilfe des weltlichen Rechts entstanden ist, doch um der höheren Stellung willen, deren sich die Kirche bewußt ist, auch einen übergeordneten Wert beimißt. In der Renaissance erhebt sich zum erstenmal im Anschluß an die Versuche erneuter gesetzgeberischer Tätigkeit eine wissenschaftliche Betrachtung des Rechts, die, unter dem Einfluß des in der neuen Naturanschauung wurzelnden Strebens, nicht mehr aus irgendwelchen übernatürlichen Kräften oder Offenbarungen, sondern aus der eigenen Natur des Menschen auch die Schöpfungen seiner Kultur zu begreifen sucht. So stellt sich der natürlichen Religion und Moral das Naturrecht zur Seite, das dem objektiven Recht eine ähnliche Allgemeingültigkeit wie den Naturgesetzen zuerkennt. Dabei sieht sich dann die Theorie in der Frage nach der Entstehung dieses Rechts von selbst auf die beiden allgemeinen Bedingungen hingewiesen, unter denen menschliche

Handlungen überhaupt entstehen: eine äußere, das Zusammenleben mit andern Menschen, und eine innere, die Selbstsucht. So entwickeln sich die beiden Hauptrichtungen des alten Naturrechts, die mutualistische des Hugo Grotius und die egoistische des Thomas Hobbes, die sich in der Bedürfnistheorie Samuel Pufendorfs zu einer eigentümlichen Mischung verbinden und die auch auf die Verhältnisse der Nationen zu einander angewandt werden. Indem damit die neuen mit den absolutistischen Strömungen der Zeit zusammenhängenden Staatstheorien in diese Entwicklung eingreifen, tritt dann aber mehr und mehr der Gedanke in den Vordergrund, daß der Staat der Träger der Rechtsordnung, darum aber auch diese auf die Bedingungen des äußeren Zusammenlebens beschränkt sei. So entsteht als letzte Schöpfung des Naturrechts, halb als Begründung der Macht des Staates über das Recht, halb als Schutzwehr des persönlichen Lebens gegen staatliche Eingriffe, die Zwangstheorie.

Von hier aus scheiden sich nun, mannigfach durch äußere politische und soziale Antriebe bestimmt, die neu auftretenden Richtungen. Auf der einen Seite nimmt unter dem Einfluß der revolutionären Bewegung die Gesellschaft gegenüber dem Staat die Macht für sich in Anspruch, Trägerin des Rechts zu sein, und diesem Streben kommen die mehr und mehr sich ausbreitenden Lehren der Volkssouveränität und der Gleichheit der Einzelnen vor dem Gesetz, vor allem aber die an die ökonomische Arbeitstheorie geknüpften Folgerungen zu Hilfe. Auf der andern Seite sucht man, je mehr sich der Rechtsgedanke von der Überlieferung löst, dabei aber doch in die alten politischen Verhältnisse hinübergetragen wird, in der Verbindung mit sittlichen Ideen ihm eine selbständige Bedeutung zu sichern. So treten als charakteristische Gegensätze die starke Betonung des subjektiven Rechtsbegriffs in der Rechtsphilosophie der westeuropäischen Völker und die Anerkennung seiner objektiven Bedeutung und seiner Verbindung mit dem Ganzen des sittlichen Lebens in der Philosophie der deutschen Aufklärung hervor, bis in dieser Kant durch seine strenge Scheidung von Recht und Moral die Zwangstheorie noch einmal in ihrer extremsten Form zur Geltung bringt, damit aber auch der Rechtstheorie neue Wege eröffnet.

Hier ist es nun eine der bedeutsamsten Erscheinungen in der Geschichte der neueren Rechtstheorie, daß die zwei in dem deutschen Idealismus nach Kant vor allen anderen am tiefsten in die inneren Motive und Beziehungen des Rechts eingedrungenen Schöpfungen, der Staatssozialismus Fichtes und die geschichtsphilosophische Beleuchtung des Rechtsgedankens in Hegels Geistesphilosophie, wenn sie auch nicht ganz unberührt von den politischen Wandlungen zu Anfang des Jahrhunderts geblieben sind, doch in ihrem Wesen auf der deutschen Geisteskultur ruhen, wie sie im allgemeinen seitab von den wirtschaftlichen Fragen und Klassenkämpfen entstanden sind, die bei den politisch fortgeschritteneren Völkern Europas das öffentliche Leben bewegten. Dadurch haben sich freilich in jener zum Teil Voraussetzungen erhalten, die der neuen Zeit nicht mehr adäquat sind. Aber die wesentlichen Gedanken, die Begründung eines alle, nicht bloß die materiellen Güter umfassenden, sondern im letzten Grund sogar vornehmlich auf die geistige Einheit der im Staate zu einer Gesamtpersönlichkeit verkörperten Nation zurückgehende Sozialismus Fichtes, die über alle Gebiete des Lebens sich ausbreitende Macht der Rechtsideen und die auf allen ihren Stufen sich durchsetzende enge Verbindung von Recht und Pflicht in Hegels Rechtsphilosophie, bleiben unvergängliche Taten. Gerade in dem, was auf den ersten Anblick als ein Mangel erscheinen könnte, in der Abgezogenheit von den jeweils vorherrschenden einseitigen Interessen, besteht darum vielleicht einer ihrer größten Vorzüge. Denn diese Gedanken sind nicht aus einem augenblicklichen Bedürfnis heraus geboren, und sie wollen nicht einem zufällig im Vordergrunde stehenden Zweck dienen, sondern sie sind auf die bleibenden Werte gerichtet, wie sie aus der gesamten geistigen Arbeit der Vergangenheit hervorgegangen sind und, soweit es in einer nun einmal notwendig begrenzten Epoche überschaut werden kann, nicht minder für die Zukunft maßgebend sein werden. Darin liegt nun aber auch der Schlüssel zum Verständnis der sonst, wie man meinen sollte, in einer Zeit regen internationalen Verkehrs rätselhaften Tatsache, daß von diesen rechtsphilosophischen Schöpfungen so gut wie nichts in das Bewußtsein der andern Nationen eingedrungen ist.

Hiermit im engen Zusammenhang steht dann die andere Tatsache, daß die allgemeinen philosophischen Rechtsanschauungen der westeuropäischen Völker sich weit mehr auf übereinstimmenden Grundlagen entwickelt haben. Zwei solche Grundlagen haben wir kennen gelernt. Wir können sie kurz als die politischen und die sozialen Motive einander gegenüberstellen. Dabei bildet ihr Ineinandergreifen und nebenher ihre allgemeine Verbindung mit der Philosophie des naturalistischen Positivismus, die ihrerseits durch die Wohlfahrtstheorie der Moral und durch die naturalistische Entwicklungstheorie mit ihrer Zuspitzung im Industrialismus bestimmt ist, den durchgehenden Grundzug, neben dem es abweichende und meist rein individuell gebliebene Anschauungen nirgends zu nennenswerter Geltung gebracht haben. Beide gehen auf diejenigen unter den positiven Gebieten zurück, deren Ausbildung den Charakter der neuen Zeit kennzeichnet, die Nationalökonomie und die moderne Technik. Die erstere gibt in ihrer Ausgestaltung zur Arbeitstheorie die Anregung zu den praktischen Programmen des modernen Sozialismus und Kommunismus, in die außerdem die große politische Umwälzung um die Wende der Jahrhunderte eingreift. Die zweite führt zu Versuchen, in Anknüpfung an die im Vordergrund des Interesses stehende neue Naturwissenschaft jene ökonomischen Zukunftsprogramme als ein letztes Ziel, dem die menschliche Entwicklung entgegenführe, aufzufassen und damit die Zukunft einem allgemeinen philosophischen Prinzip, dem einer Entwicklungsgeschichte der Intelligenz unterzuordnen. Es ist das Gesetz der drei Stadien, das mit merkwürdiger Beharrlichkeit und nur unbedeutenden Änderungen seines Inhalts als ein Vermächtnis des Zeitalters der Verstandesaufklärung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart herabreicht. Als ein solches hat es, treu seinem Ursprung, zunächst in der Philosophie sein Dasein gefristet; das erstrebte praktische Ziel der von ihm vorausgesetzten Entwicklung, der Industrialismus, hat aber, eben weil er aus den Bestrebungen der Gegenwart abstrahiert war, bei der Ausgestaltung der aus der ökonomischen Wohlfahrtstheorie entsprungenen Zukunftsprogramme mitgewirkt. Doch ist dieser Einfluß von beschränkter Wirkung geblieben, da gerade der Glaube an die allen Übeln der

Gesellschaft steuernde Macht des Industrialismus den beiden Parteien, dem in der Revolution groß gewordenen demokratischen Bürgertum und dem später gegen dieses in die Schranken tretenden vierten Stande gemein war. So ist es gekommen, daß die positivistische Geschichtsphilosophie um so mehr ein rein theoretisches Lehrgebäude blieb, als auch der Glaube an das Ideal einer allgemeinen Industrialisierung im Lauf der Zeit dem Bedenken nicht stand halten konnte, dieses teile mit andern vermeintlich absoluten Idealen der Vergangenheit die Eigenschaft, sich entweder selbst zu zerstören oder in einen kulturfeindlichen Zwang umzuwandeln. In der Tat hat sich wohl schon jetzt dieses Schicksal in der Tatsache bewahrheitet, daß nicht Auguste Comtes Gesetz der drei Stadien, sondern Hegels Geschichtsphilosophie die Grundlage geworden ist, auf der, freilich mit mancherlei Umbiegungen im einzelnen und unter Umkehrung der Ideen im ganzen, zu der die Dialektik auch hier ihre hilfreiche Hand bot, das verbreitetste sozialistische System errichtet wurde.

Damit blieb die Wohlfahrtsmoral allein übrig, um, wie sie selbst als eine Moral der menschlichen Gesellschaft erschien, so ihrerseits wieder zu einer auf dem gleichen Prinzip des allgemeinen Nutzens gegründeten Rechtstheorie überzuführen. Gab doch hier diese Wohlfahrtsmoral nur zurück, was sie selbst schon von den Rechtstheorien der Vergangenheit, vor allem von dem alten Naturrecht empfangen hatte. Dennoch hat die besondere Form, die sie in dem englischen Utilitarismus annahm, und in der sie sich allmählich über die andern Länder verbreitete, einen eigenartigen Charakter gewonnen, in dem sie wiederum durchaus die Signatur einer Zeit an sich trägt, für die der Ausdruck »Industrialismus«, den ihre führenden Philosophen gewählt, der zutreffendste war. Denn dieses Wort weist unmittelbar auf die beiden Mächte hin, die dem industriellen Zeitalter durch die enge Verbindung, in die sie getreten, sein Gepräge geben: auf den Kapitalismus und auf das Unternehmertum. Jeder dieser Bestandteile hat zuvor schon existiert, wie ja auch der Industrialismus seine Vorläufer hat; aber nie zuvor hat er wohl in dem Maße wie in dem Jahrhundert, das etwa mit Adam Smith beginnt, bei den in der wirtschaftlichen Kultur vorausgehenden

westeuropäischen Völkern das Leben der Gesellschaft beherrscht. Dieser Utilitarismus geht zwar zurück auf die ältere englische Nützlichkeitsmoral, aber er scheidet sich von ihr durch den Wert, den er auf die äußeren Güter des Lebens legt, wie dies am sprechendsten bei Benthams Prinzip der »Maximation der Glückseligkeit« darin zutage tritt, daß dieser Autor, um das Prinzip praktisch anwendbar zu machen, die Glücksgüter nach Geldwerten abschätzt. Gewiß kann zugestanden werden, daß Bentham selbst nicht allein das als wertvoll geschätzt hat, was man für Geld haben kann; aber als maßgebend für das gesellschaftliche Leben und damit für die Fragen der Rechtsordnung hat er es angesehen. Das zeigt eben jene materialistische Veräußerlichung des Glücksbegriffs, die das Glück nach dem Besitz sogenannter Glücksgüter mißt und das Wort Güter kaum noch in anderer Verwendung als in der für wirtschaftliche Güter kennt. Daneben kann der Einzelne immerhin eine sittlich hochstehende Persönlichkeit sein, die auch die geistigen Werte des Lebens zu schätzen weiß. Aber diese Imponderabilien gehen keinen andern etwas an, sie haben keinen allgemeingültigen Kurs, und darum haben sich das praktische Leben und die Wissenschaft, soweit sie dem praktischen Leben dient, nicht um sie zu kümmern. Diese Verhältnisse machen es verständlich, daß diese Richtung der Soziologie zwar allgemeine Gesellschaftstheorien hervorgebracht, aber gegenüber den Problemen des Rechts mit der ihr in ihren Anfängen nahe verbundenen positivistischen Geschichtsphilosophie im ganzen das Schicksal der Unfruchtbarkeit geteilt hat.

Hier bezeichnet nun die neueste Phase der Soziologie, wie sie namentlich auch in Deutschland hervorgetreten ist, eine bedeutsame Wendung. Zwar die Wohlfahrtsmoral ist auch in ihr der vorherrschende ethische Grundgedanke geblieben. Aber sie hat insofern eine neue Richtung eingeschlagen, als sie die Spekulationen der positivistischen Systeme überhaupt beiseite ließ, um sich der rein empirischen Untersuchung der Beziehungen zwischen der Rechtsordnung und ihren gesellschaftlichen Grundlagen zuzuwenden. Darin ist sie der neueren vergleichenden Rechtswissenschaft verwandt, mit der sie insbesondere auch die Tendenz zur Erweiterung der Rechtsbegriffe gemein hat. Liegt der Wert dieser soziologischer

Studien nicht zum wenigsten darin, daß sie ein vorzugsweise von Juristen gepflegtes Gebiet der Rechtswissenschaft selber bilden, so finden sie jedoch ihre Schranke in dem Umstand, daß man meist geneigt ist, auf den weiten, in Gewohnheit, Brauch und Sitte übergreifenden Umfang des Normbegriffs die Eigenschaften der Rechtsnormen zu übertragen oder bestenfalls zur Wohlfahrtstheorie auf der einen und zur Zwangstheorie auf der andern Seite seine Zuflucht zu nehmen.

Doch diese Überlebnisse des alten Naturrechts können dem zunehmenden Drang nach eindringender Kritik der juristischen Grundbegriffe nicht mehr genügen. So erhebt sich, den soziologischen Bestrebungen gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehend, inmitten der historischen Rechtsschule, aber im Zusammenhang mit dem neu sich regenden philosophischen Bedürfnis der Zeit, eine Reihe von Versuchen, teils durch eine selbständige Analyse der Rechtsbegriffe, teils auf dem Boden der neuen Erkenntnistheorie, gelegentlich wohl auch der neuen Psychologie, auf die unveränderlichen Grundlagen des Rechts mindestens innerhalb der uns näher liegenden geschichtlichen Zeiten zurückzugehen. Damit treten der soziologischen schließlich zwei neue Richtungen gegenüber, die man vielleicht als Formen eines »neuesten Naturrechts« bezeichnen könnte. Sie sind, im Unterschiede von den dem englisch-französischen Positivismus entstammenden soziologischen Richtungen, ganz auf deutschem Boden entstanden, und ihre nächsten philosophischen Anregungen sind von jener Rückkehr zu Kant ausgegangen, die von der Mitte des 19. Jahrhunderts an dem geistigen Charakter der Zeit vielleicht mehr noch seinen Ausdruck gegeben, als sie selber von dieser Rückkehr ihren geistigen Inhalt empfangen haben. Die transzendentale Rechtstheorie und die Normentheorie, die psychologisch auf die Gegensätze des Intellektualismus und Voluntarismus, philosophisch auf Kants theoretische und praktische Philosophie zurückgehen, sind die bemerkenswertesten Erzeugnisse dieser Richtungen. Trotz ihres äußerlich weniger bemerkbaren, innerlich aber um so tiefer greifenden Gegensatzes ist es schließlich ein Problem, das zwar im Hintergrund der Gedanken über das Recht niemals gefehlt hat, so sehr diese durch nebenhergehende äußere Momente von ihm ab-

gelenkt worden sind, das aber hier, gerade infolge der Konzentration auf die Rechtsbegriffe selbst, noch einmal mit besonderer Klarheit hervortritt. Das ist das Problem des Rechtswillens, wenn wir unter diesem Ausdruck das Ganze der Fragen zusammenfassen, die sich auf die Entstehung und Entwicklung des Rechts und der Rechtsordnung beziehen. Die intellektualistischen Rechtstheorien suchen diesem Problem indirekt nahe zu kommen, indem sie den Rechtswillen nach den Kategorien zerlegen, die der Intellekt der Reflexion über ihn zur Verfügung stellt. Die voluntaristischen gehen ihm direkt zu Leibe, indem sie ihn in seinem eigensten Wesen zu erfassen streben. In diesem vorläufig die Geschichte der Rechtstheorie abschließenden Rückgang zu dem Urphänomen, von dem das Nachdenken über das Recht ausging, wiederholt sich ein in der Geschichte der Probleme geläufiger Vorgang: das Grundproblem wird im Lauf der Geschichte durch Nebenmomente immer weiter zurückgedrängt, bis es plötzlich, wenn die Komplikation auf ihrem äußersten Punkte angelangt ist, durch ein neues Problem, das aus diesen Verbindungen entsteht, wieder in den Vordergrund gerückt wird. So war der soziologischen Theorie, in deren extremen Formen sich der Rechtswille selbst hinter dem ihn umgebenden Medium, die Rechtsnorm hinter einer Fülle verschiedener Gesellschaftsnormen versteckt hat, das Willensproblem schließlich so gut wie ganz abhanden gekommen. Indem sich daraus das neue Problem ergab, das Verhältnis der Rechtsnormen zu diesem weiteren Umfang der Normbegriffe zu ermitteln, wurde aber unvermeidlich die dadurch geschaffene Situation, die die entstandene Lücke neu empfinden ließ, wieder auf jenen Ausgangspunkt zurückgelenkt. Dabei ist jedoch eine andere Lücke sichtbar geworden, die sich, solange sich die Theorien mehr in den äußeren Umgebungen des Rechtsbegriffs als in dessen eigenem Umkreis bewegten, leichter der Aufmerksamkeit entziehen konnte. Der Wille behielt auch in seiner rechtstheoretischen Verwendung durchweg eine abstrakte, ihm von dem unbestimmten populären Gebrauch und von der auf das Nötigste sich beschränkenden praktischen Verwendung her anhaftende Bedeutung. Mitten inne zwischen den Standpunkten des abstrakten Rechtsbegriffs und den soziologischen Grundlagen der

Rechtsphänomene erhebt sich auf diese Weise die Aufgabe einer völkerpsychologischen Betrachtung des Rechts. Sie hat sich vornehmlich auf die Tatsachen zu stützen, die uns in der Entwicklung der Gesellschaftsformen von ihren Anfängen an bis herauf zu den in der Geschichte der Kulturvölker niedergelegten allgemeinen Rechtsanschauungen gegeben sind. Zur Lösung dieser Aufgabe bildet die Geschichte der Rechtstheorie in doppelter Weise eine Vorbereitung. Indem sie im ganzen erst da beginnt, wo bereits die späteren Stadien der Rechtsentwicklung erreicht sind, findet sie die Rechtsbegriffe bereits in mehr oder weniger abgeschlossenen Formen vor, deren Bedeutung zu einem wesentlichen Teil aus den Rechtstheorien erkennbar ist, die ja von Anfang an in der Analyse und Kritik eben dieser überlieferten Rechtsbegriffe bestehen. Zu einem anderen, vielleicht noch wichtigeren Teil besitzt aber die Rechtstheorie in den aufeinander folgenden Phasen ihrer Entwicklung den Charakter einer Entwicklungsgeschichte der Rechtsbegriffe, insofern diese durch ihre theoretische Bearbeitung bald umgestaltet bald neu gebildet worden sind.

## Drittes Kapitel.

# Die Entwicklung des Willens.

### 1. Der Wille als einfache Tätigkeit.

#### a. Der abstrakte Wille.

In dem Wollen tritt die eigene Persönlichkeit dem Menschen als eine alle Inhalte des Bewußtseins umfassende Resultante gegenüber, die die einzigartige Eigenschaft besitzt, Subjekt und Objekt des Denkens zugleich zu sein. Als Subjekt ist sie das Ich, das sich den gesamten Inhalt des Bewußtseins gegenüberstellt, in welchem es gleichwohl selbst mit enthalten ist. In diesem Verhältnis liegt der von Anfang an das menschliche Denken bestimmende Antrieb zu einer doppelten Auffassung der Bewußtseinsphänomene begründet. Einerseits erscheinen ihm diese als eine Einheit, die im eigenen Selbstbewußtsein ihren Mittelpunkt haben; anderseits betrachtet es sie als eine Mannigfaltigkeit, von der es sein Ich als die von dieser Mannigfaltigkeit spezifisch verschiedene Einheit sondert. In diesem Zwiespalt der Auffassungen oszilliert das naive Bewußtsein fortwährend zwischen beiden Seiten. In den Begriffen der Wahrnehmung und des Willens setzt sich dann diese Scheidung in die Wissenschaft fort. Obgleich auch sie zunächst von dem Übergewicht bestimmt wird, das innerhalb des naiven Bewußtseins die objektive Erscheinungswelt gegenüber dem Subjekte behauptet, wird aber in ihr zugleich durch die Fixierung beider Begriffe dem unbestimmten Ineinanderfließen desselben im populären Gebrauch ein Ende bereitet, indem sie den mehr auf die einzelne Erfahrung zurückgehenden Begriff der Wahrnehmung in den umfassenderen, auf alle möglichen vergangenen wie gegenwärtigen objektiven Bewußtseinsinhalte anwendbaren der Vorstellung überführt. So gewinnt

sie in der Dualität der Begriffe Vorstellen und Wollen eine Scheidung, die mit dem Gegensatz von Objekt und Subjekt, von Vielheit und Einheit auch noch den der Mannigfaltigkeit und Gleichförmigkeit verbindet. Indem so der unbegrenzten qualitativen Vielgestaltigkeit der Vorstellungen die Einheit des Ich im Wollen gegenübertritt, scheidet sich nun aber dieses von der qualitativen Vielheit der Vorstellungen weiterhin dadurch, daß es überhaupt qualitätslos gedacht wird, weil es einer solchen für sich allein dastehenden Einheit gänzlich an den Beziehungen mangelt, nach denen sie näher bestimmt werden könnte. Damit ist an der Stelle des Wollens als eines Bewußtseinsphänomens der abstrakte Begriff Wille übrig geblieben, aus dem alles, was zu seiner Definition dienen könnte, entfernt und in die ihm disparate Welt der Vorstellungen verlegt worden ist. Das gilt insbesondere auch von den Quantitäts- oder Intensitätsunterschieden, von denen man denken könnte, sie seien noch für ihn übrig geblieben. Auch sie sind aber in dem Medium der Vorstellungen verblieben, in den Wünschen, Trieben, Motiven, von denen der abstrakte Wille sich abgesondert hat. Wollen kann man im Sinne dieses abstrakten Willensbegriffes immer nur in einerlei Weise. Ein Wollen, das zwei- oder dreimal stärker wäre als ein anderes kann es nicht geben. Nur die äußeren Bedingungen, unter denen es vorkommt, können stärker oder schwächer und die Wirkungen, die der Wille ausübt, können mehr oder weniger groß oder ausgebreitet sein, aber er selbst bleibt immer dasselbe Wollen. Zwischen veränderlichen vorangehenden und folgenden Vorgängen schwebt so der abstrakte Wille als das ewig Gleiche, das, wie alles Geschehen, kommen und gehen kann, aber überall, wo es sich im Bewußtsein erhebt, dem Inhalt desselben als eine und dieselbe autonome Macht gegenübertritt, wie immer sie auch von dieser Umgebung in ihrem eigenen Handeln bestimmt werden mag, ob sie blind irgendeinem zufälligen Impuls folgt oder erst durch eine in dem Vorstellungskreis des gleichen Bewußtseins sich vollziehende Reflexion zum Handeln angetrieben wird. Gehört doch in beiden Fällen zum Willen nur seine eigene Tätigkeit; die Bedingungen dieser Tätigkeit aber, wie immer sie beschaffen sind, gehören zu jenem Medium ihn umgebender intellektueller Vorgänge, an die dieser ab-

strakte Wille vermöge der Naturbedingungen alles Daseins gebunden ist.

### b. Denken und Wollen.

Die Philosophie hat verschiedene Versuche unternommen, den abstrakten Willen aus dieser Isolierung zu befreien. Als der nächste Weg bot sich ihr der, daß man ihn mit dem abstrakten Ich zu einer Einheit verband und nun das Ich selbst als eine Vorstellung, das Wollen als eine an diese Vorstellung gebundene Kraft auffaßte, die sich unmittelbar im Denken und in dem an das Denken gebundenen äußeren Handeln betätige. In dem Satze »Denken und Wollen sind eins« schien nun der Zusammenhang zwischen Wille und Vorstellung hergestellt, deren der abstrakte Wille bedürfe, um zum wirklichen Wollen zu werden. Aber dieser Schein ist offenbar nur durch eine willkürliche Substitution möglich geworden, die das Ich zuerst in eine einzelne Vorstellung umgewandelt und dann für dieses Ich den Anspruch erhoben hat, daß sein Inhalt die beiden Urtatsachen des geistigen Seins, Denken und Wollen, in einer ursprünglichen Identität enthalte. Von dieser in Descartes' Philosophie in eine enge Verbindung mit der metaphysischen Substanzlehre gebrachten Voraussetzung aus standen nun aber zwei Wege offen. Entweder mußten das Ich und mit ihm der abstrakte Wille ihrer Isolierung entrissen und mitten hineingestellt werden in das unbegrenzte Ganze des Denkens und Seins, das sie als das allein Beharrende im vergänglichen Wandel der Dinge umfaßte. Das geschah durch Spinoza, der auf solche Weise jene dem menschlichen Bewußtsein entnommenen Prinzipien auf das Universum hinübertrug, in welchem Denken und Sein, Denken und Wollen unmittelbar zu der Einheit verschmolzen, die ihnen die Beziehung auf das Einzelbewußtsein nur mit Hilfe jener Begriffsunterschiebung gegeben hatte, die hinter der Formel des »Cogito ergo sum« verborgen war. Daneben stand aber ein zweiter Weg offen, um jenen Zwiespalt zu beseitigen, in die der abstrakte Willensbegriff und die ihm gegenüberstehende von ihm scheinbar wesensverschiedene Vorstellungswelt geraten waren. Es war der umgekehrte: statt den Willen zu intellektualisieren, konnte man versuchen, die Vorstellungen zu »voluntarisieren«, wenn dieser ungewohnte Ausdruck erlaubt ist. Es ist ein Unternehmen, das

schon Leibniz im Grundgedanken erfaßt hat, an dessen Durchführung er aber durch den herrschenden Intellektualismus seines Zeitalters und durch den seit Descartes mit diesem eng verbundenen atomistischen Substanzbegriff verhindert wurde. So kam es, daß die von Descartes und Leibniz auf der einen, den englischen Empirikern, einem Locke und Hume, auf der andern Seite beeinflußte deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts in der Festlegung der psychologischen Grundbegriffe nach dem von Leibniz gegebenen Beispiel wieder an Aristoteles und die Scholastik anknüpfte. Auf diese Weise entstand die für den Rationalismus der Aufklärung charakteristische Vermischung von Logik und Psychologie, die in der Theorie der sogenannten Seelenvermögen ihren Ausdruck fand. Statt das Seelenleben selbst in dem unmittelbaren Zusammenhang seiner Vorgänge zu betrachten, wurden hier die einzelnen, nach oberflächlichen Merkmalen geschiedenen Gruppen dieser Vorgänge zu Allgemeinbegriffen, wie Erkennen, Begehren, Wollen usw., verdichtet, die in ihrem äußeren Nebeneinander das geistige Leben konstituieren und je nach Bedürfnis sich verbinden oder auch einander widerstreiten sollten. Treffend hat später Herbart dieses »Bellum omnium contra omnes«, wie er es nannte, als eine an die Stelle einer kausalen Interpretation der Erscheinungen getretene Klassifikation abstrakter Begriffe bezeichnet. Nachdem diese Klassifikation die erste Ordnung gestiftet, boten weiterhin die allgemeingültigen Formen des Urteilens und Schließens die entsprechenden logischen Hilfsmittel, wenn es sich darum handelte, über den Wechsel der Bewußtseinsvorgänge Rechenschaft zu geben, indem man die Tätigkeiten der einzelnen Seelenvermögen dem aristotelischen Gegensatz des Potentiellen und Aktuellen, sie alle aber der Oberaufsicht des Erkenntnisvermögens unterstellte, dadurch daß man die von den aktuellen Vermögen angeregten Vorgänge in die ihnen angeblich adäquaten logischen Formen übersetzte. Mit besonderer Klarheit tritt dies da hervor, wo der Gebrauch einer substantivischen und der einer verbalen Form einander gegenüberstehen, und wo nun die erstere für die potentielle, die zweite für die aktuelle Form des Begriffs Verwendung fand. So unterscheidet schon die Scholastik die voluntas von dem velle oder, wie in nachscholastischer Zeit diese

Wortformen übersetzt werden, den Willen vom Wollen. Der Wille an sich wird, obgleich er das in eminentem Sinne zur Tätigkeit drängende Vermögen ist, doch an sich ruhend gedacht, solange er nicht von dem seine Umgebung bildenden Wahrnehmen oder Erkennen her zur Tätigkeit angetrieben wird, und diese Tätigkeit empfängt dann wieder ihre besondere Richtung durch das jede Aktualität des Willens begleitende Erkennen. Das so geleitete Wollen ist endlich die Wahl, die electio, wobei charakteristischerweise diese beiden Wörter, das deutsche wie das lateinische, späte Substantivierungen der verbalen Begriffe des Wählens, Auslesens sind. Auf diese Weise steht das Wollen mitten inne zwischen zwei der Erkenntnissphäre angehörigen Tätigkeiten, einem es auslösenden Wahrnehmen oder Vorstellen und einer prüfenden Überlegung zwischen mehreren Möglichkeiten. Auf sich selbst gestellt, bleibt ihm nur die reine inhaltsleere Tätigkeit als sein eigentlicher Inhalt übrig, also wiederum jener abstrakte Wille, für dessen Definition entweder ein zu weiter Begriff, wie der der Tätigkeit, der auf alle aktuell gewordenen Seelenvermögen paßt, oder ein zu enger, wie der des Wählens, des von Erkenntnisakten begleiteten Wollens möglich ist. Da demnach der spezifische Inhalt des Wollens lediglich durch seine logischen Hilfsvorgänge gekennzeichnet wird, so hatte schon die Scholastik das Wollen geradezu als einen Syllogismus practicus definiert.

Diese von der Vermögenspsychologie ausgeführte Analyse der Willensvorgänge hat demnach nicht im geringsten diese in ihrem unmittelbaren Verlauf zu schildern gesucht, sondern sie bestand im Gegenteil darin, daß sie den abstrakten Willensbegriff vollends isolierte, indem sie alles, was ihm etwa in der naiven Anschauung noch anhaften mochte, sorgfältig von ihm schied, um es andern seelischen Tätigkeiten, darunter besonders denen des Erkenntnisvermögens, zuzuweisen. Hier ist nun aber dieser logischen Zerlegung in der folgenden Zeit ein neben ihr bereits anklingendes Motiv zu Hilfe gekommen, dem Kant in seiner Lehre vom Willen seine für längere Zeit maßgebende Form gegeben hat: das ethische. Es geht auf die Erwägung zurück, daß nicht in jenen dem Willen beigegebenen, an sich aber gerade im Hinblick auf seine abstrakte

Natur außerhalb liegenden intellektuellen Prozessen, sondern schließlich doch nur in ihm selbst der Grund der Willenstätigkeit, ihrer Folgen und darum auch ihrer Beurteilung liegen könne. Damit vollzieht sich hier ein bedeutsamer weiterer Wandel, der jene Isolierung, wo ihr etwa noch im naiven Bewußtsein Widersprüche begegnen sollten, in der von ethischen Gesichtspunkten geleiteten Philosophie zur Vollendung führt. Der Wille selbst, nicht die Summe der ihn umgebenden äußeren und inneren Bedingungen ist verantwortlich für sein Tun. Das schließt freilich noch nicht aus, daß er trotzdem von solchen Bedingungen abhängig werden könnte; aber es führt zu der Voraussetzung, daß auch diese Abhängigkeit wiederum seine eigene Tat sei. Nun erst ist der Wille ganz auf sich selbst gestellt. Die ihm beigegebenen intellektuellen Motive sind zu bloßen Möglichkeiten geworden, denen er folgen kann oder nicht. Denn nun erst ist ihm das in der vorangegangenen Philosophie, in der scholastischen wie in der späteren rationalistischen noch einigermaßen in einem ungewissen Zwielicht schwebende Attribut der Freiheit ganz zu eigen geworden, und damit hat auch die Definition des Willens als des »Wahlvermögens der Seele« ihre scheinbar widerspruchslose Begründung gefunden. Die Freiheit des Wollens ist zur absoluten Freiheit geworden. So hat sich nunmehr die durch die logische Analyse begonnene Reindarstellung des Willens als eines abstrakten Vermögens in dem für ihn aufgestellten ethischen Postulat vollendet, in welchem er im Gegensatz steht zu allen anderen seelischen Tätigkeiten. Er ist zum alleinigen völlig autonomen Träger der Persönlichkeit geworden, der als reine Causa sui allen teils von der Außenwelt, teils von ihren eigenen Wechselwirkungen abhängigen Bewußtseinserscheinungen gegenübertritt. Dies ist der Willensbegriff, dem Kant in seiner »Kausalität aus Freiheit« als dem absoluten Gegensatz zur »Kausalität aus Naturnotwendigkeit« seine klassische Form gegeben hat.

### c. Der unbewußte Wille.

Nun hatte es sich für Kant bei seinem Postulat der unbedingten Freiheit des Willens nur um die ethische Seite der Frage gehandelt, und auf diesem Boden mochte ihm gerade der Gegensatz

zur Naturkausalität als eine willkommene Hilfe zur Hervorhebung des sittlichen Wertes der frei handelnden Persönlichkeit erscheinen. Anderseits führte ihn jedoch dieser Gegensatz in Anbetracht der mechanischen Naturanschauung, die er mit der exakten Wissenschaft seiner Zeit teilte, zu einem Zwiespalt zwischen der inneren Autonomie des Willens selbst und der äußeren Naturkausalität der Willenshandlungen. Wenn daher in einer folgenden Zeit, die Kants einseitig mechanische Naturanschauung nicht teilte, jene doppelte Kausalität nicht mehr zulässig erschien, so ergab sich von selbst, daß man den Gegensatz von Wille und Vorstellungswelt wiederum in der allgemeingültigen Natur des Willens suchte. Die so einsetzende Bewegung verlegte nunmehr in dem Drang, dem Willen eine metaphysische Grundlage zu geben, die seiner eigensten Natur entsprach, seine Bedeutung ausschließlich in einen übersinnlichen Gegensatz zur Kausalität der Erscheinungswelt, während ihr das ethische Postulat zu einem gleichgültigen, ja infolge dieser Wendung des Begriffs eigentlich hinfälligen Bestandteil wurde. So entstand Schopenhauers Willensmetaphysik, die die Isolierung des abstrakten Willens beibehielt, aber den Schwerpunkt seiner Bedeutung aus der Ethik in die Metaphysik verlegte, damit aber auch sich gedrungen sah, dem Willen neben der der Naturkausalität widersprechenden Freiheit noch andere negative Attribute beizulegen, wie die als Mangel aller qualitativen Eigenschaften gedeutete Allgemeinheit und besonders, gegenüber dem die gesamte Erscheinungswelt umfassenden Bewußtsein, das der Unbewußtheit.

Für die Interpretation der individuellen Willensvorgänge war damit genau derselbe abstrakte Willensbegriff wiedererreicht, mit dem die vorangegangene Vermögenspsychologie begonnen hatte. Nur war durch die Verlegung ins Unbewußte dem von Anfang an dem abstrakten Willen eigenen Mangel jeder qualitativen Bestimmtheit eine metaphysische Deutung gegeben, die es zuließ, ihm gleichwohl Eigenschaften beizulegen, vermöge deren er auf das Bewußtsein herüberwirken konnte. Die wesentlichste dieser Eigenschaften bestand insbesondere darin, daß man sich gleichzeitig der im Bewußtsein fortwährend zu beobachtenden Vorgänge des Kommens und Gehens der Vorstellungen bediente, um dem Willen in den un-

bewußt gewordenen psychischen Inhalten ein Material zur Verfügung zu stellen, mit dem er auf das Bewußtsein aus seiner verborgenen Werkstätte heraus einwirken konnte. Damit erhob sich das Unbewußte als ein dem Bewußtsein Gegenüberstehendes, nicht an die Schranken der individuellen Persönlichkeit Gebundenes zu einem universellen Prinzip. In dieser Ausdehnung des Begriffs lag zugleich eine teilweise Rückkehr zu der Bedeutung, die er bereits in der älteren romantischen Philosophie gehabt hatte. In der Metaphysik knüpfte so Ed. von Hartmanns »Philosophie des Unbewußten« teils an Schopenhauer teils an Schelling an, in der Psychologie kehrten in den Hypothesen über die Bedingungen der Hypnose und Suggestion, über Unter- und Doppelbewußtsein, seelische Fernewirkungen u. dgl. vielfach die Ideen der mystischen Psychologie der Schellingschen Schule wieder. Darin verrät sich aber nicht zum wenigsten die geistige Verwandtschaft dieser beiden Epochen, daß hier Schopenhauers Metaphysik offenbar weniger durch ihren eigenen Inhalt als dadurch gewirkt hat, daß sie jene Ideen der älteren romantischen Philosophie wiedererweckte, die einerseits durch die Stellung, die sie dem Willen als Weltprinzip anwies, den überlebten intellektualistischen Systemen als eine originale, den Tendenzen der Zeit homogenere metaphysische Schöpfung gegenübertrat, anderseits, bei aller Freiheit der künstlerischen Phantasie, die in ihr waltete, der allgemeinen Entwicklung des Willensbegriffs innerhalb der Wissenschaft parallel ging. So stimmten vor allem die herrschenden Richtungen der Psychologie gerade darin mit Schopenhauers Philosophie überein, daß sie das Wollen als eine unbewußte Tätigkeit auffaßten, die auf das Bewußtsein wirken und von ihm Anregungen empfangen, niemals aber selbst eigentlich zu einem bewußten Vorgang werden könne. Hierin sollte sich zugleich der unbewußte Wille von den unbewußt gewordenen Vorstellungen unterscheiden, die nach den geläufigen Assoziationstheorien wieder in das Bewußtsein zurückkehren können. Indem dieses dem unbewußten Willen ein für allemal verschlossen bleibt, wissen wir von ihm selber überhaupt nichts. Die unbewußt gewordenen Vorstellungen, die sich als Erinnerungsbilder wieder erheben oder, wie seit Herbart dieser Vorgang bildlich bezeichnet zu werden pflegt, über die Schwelle

des Bewußtseins treten können, gleichen in ihrem unbewußten Zustand genau denselben Vorstellungen im Bewußtsein, nur daß sie durch irgendwelche andere Vorstellungen und durch die nicht weiter zu erklärende »Enge des Bewußtseins« gehemmt sind. Oder man nimmt an, wie das Schopenhauer selbst tat, die unbewußten Vorstellungen seien überhaupt keine psychischen Inhalte, sondern bloße physische Anlagen, »Spuren« im Zentralorgan, mit der Tendenz ausgerüstet, unter den geeigneten Bedingungen wieder in eine aktuelle Gehirnerregung und damit in eine bewußte Vorstellung überzugehen. Nach der ersten dieser in der Psychologie verbreiteten Ansichten gibt es also zwar unbewußte Vorstellungen, aber ihr ganzes Dasein besteht nur in dem Streben, wieder zu bewußten Vorstellungen zu werden; nach der zweiten gibt es überhaupt keine unbewußten Vorstellungen, und Schopenhauers metaphysischer Gegensatz zwischen Wille und Vorstellung bewahrt daher auch für die Psychologie seine Geltung[1]).

[1]) Vgl. z. B. C. Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, 1876, S. 91 ff. W. James, The Principles of Psychology, 1890, II, p. 486 ff. Ähnliche Anschauungen weit verbreitet schon in der älteren psychologischen Literatur, wie bei Maine de Biran, Fondement de la Psychologie, publ. par Naville, 1859, Ulrici, Leib und Seele, 1866. Nur teilweise gehört hierher diejenige Auffassung, die das unbewußte Wollen dem bewußten als dessen niedersten Grad gegenüberstellt und dasselbe dadurch mit der allgemeineren Voraussetzung eines stetigen Übergangs zwischen Bewußt und Unbewußt verbindet. So z. B. Höffding, Psychologie[4], S. 455. Nähert sich dieser Versuch, den Unterschied zwischen Wollen und Vorstellen überhaupt zu beseitigen, mehr der Stellung des Unbewußten in der Philosophie Ed. von Hartmanns, der durch das Schwergewicht, das er auf diese dunkle Seite des Seelenlebens legt, vor allem in ihren psychologischen Anwendungen jene Rückkehr zur älteren Romantik, deren oben gedacht wurde, vor Augen führt, so hat es aber auch in der modernen Psychologie an Ausgestaltungen der Lehre vom unbewußten Willen in sichtlicher Anlehnung an Schopenhauer nicht gefehlt. Hier boten sich besonders die Zustände des Strebens und Begehrens, um sie in Anlehnung an Schopenhauers Schilderung des Drängens und Strebens des Willens als die nächste Wirkung zu deuten, die dieser auf das Bewußtsein ausübe. Damit war dann der volle Gegensatz von Wille und Vorstellung wiederhergestellt, den die vorige, von Höffding vertretene Variante der Theorie aufzuheben suchte. Vgl. Windelband, Über den Einfluß des Willens auf das Denken, Vierteljahrsschr. für wiss. Philosophie, Bd. 2, 1878, S. 265 ff. Solche Auffassungen des Unbewußten, die zwischen der älteren über das ganze Seelenleben sich erstreckenden und der auf den Willen beschränkten stehen, haben es übrigens nicht zu einer dauernderen

### d. Die Kausalität des abstrakten Willens.

Gegenüber den mannigfachen Versuchen der Psychologen, den Willen in einzelne Bewußtseinsphänomene zu verlegen, hat vor andern W. James die Unmöglichkeit einer solchen Identität darzutun gesucht. Wo immer man dies unternehmen wollte, bei der Vorstellung der Handlung, der Aufmerksamkeit, der Unterscheidung, den sogenannten Innervationsgefühlen usw., stets bleibe das unerklärt, was der Wille selbst ist. Er sei daher als ein nicht weiter definierbares »fiat« anzunehmen, das, abgesehen davon, daß es eine Wirkung auf die Bewußtseinsphänomene hervorbringe, keinerlei Qualität besitze und natürlich ebensowenig in dem gesprochenen oder gedachten Wort fiat selbst bestehe[1]). Insofern es nun keine Bewußtseininhalte gibt, die nicht irgendwie qualitativ bestimmt sind und sich dadurch von andern unterscheiden, fällt dieses Fiat offenbar mit der Hypothese des unbewußten Willens zusammen, und es ist nur eine andere und klarere Formulierung desselben Begriffs und seines Verhältnisses zum Bewußtsein, wenn Binding, unter den Juristen der konsequenteste Vertreter der gleichen Anschauung, erklärt: »Das Wollen und Tun des Unvorgestellten ist ein unbewußtes Wollen und unbewußtes Tun — nicht ein Wollen und Tun, dessen sich der Täter nicht bewußt wäre, sondern dessen Potenz ihm nicht bewußt ist«[2]). Diese Potenz ist sichtlich dasselbe, was James das Fiat nennt, nur ist das bei dem letzteren stillschweigend hinzugedachte kausale Wirken auf das Bewußtsein bestimmter hervorgehoben. Hierin liegt aber zugleich die für beide bedeutsame Wendung der Begriffe Vorstellen und Wollen einerseits, un-

---

Geltung gebracht. Die erste ist mit der Hartmannschen Metaphysik, an die sie sich anlehnt, an ihren mystischen Auswüchsen gescheitert, die zweite an dem Widerspruch, in den sie mit der durch die experimentelle Psychologie festgestellten Tatsache der Schwelle des Bewußtseins geriet, die dritte endlich daran, daß sie das metaphysische Prinzip des strebenden Willens bei Schopenhauer im Widerspruch mit der Stellung des Gefühls im wirklichen Bewußtsein in eine psychologische Tatsache zu verwandeln suchte. Wir werden uns demnach im folgenden nur mit der den Dualismus zwischen unbewußtem Wollen und bewußter Vorstellungswelt streng durchführenden Auffassung zu beschäftigen haben.

[1]) W. James, Psychology, 1890, p. 501.

[2]) Binding, Die Normen, II², 1, S. 319.

bewußt und bewußt anderseits, daß der Wille als das absolut Unbewußte, die Vorstellung als das allein tatsächlich Bewußte aufgefaßt wird, wogegen die unter die Schwelle des Bewußtseins gesunkenen seelischen Inhalte bloß relativ unbewußt seien. Diese Auffassung aber, die ihren nächsten Anstoß wohl der Willensmetaphysik Schopenhauers verdankt und in weiterer Ferne mit dem transzendenten Charakter des Willens in Kants Ethik zusammenhängt, ist es, die der Umwandlung des abstrakten Willensbegriffs in eine psychologische Hypothese namentlich auch auf solchen Gebieten zugrunde liegt, die, wie die Jurisprudenz, unter der Nachwirkung der Kantischen Ethik stehen. Auch ist nicht zu leugnen, daß durch diese Verschmelzung des Unbewußten und darum Unvorstellbaren mit dem Willen, der Vorstellung und des Vorstellbaren mit dem Bewußtsein beide Gegensätze sich unterstützen, wozu dann außerdem die Verlegenheit, für den Willen irgendein unterscheidbares Substrat innerhalb des Bewußtseins zu finden, das ihrige beiträgt. Dennoch ist es ersichtlich, daß eben durch diese Eigenschaft des absolut Unbewußten, damit also aus jeder Beziehung zu den Bewußtseinsvorgängen, nicht bloß den Vorstellungen, sondern auch den Gefühlen, Affekten usw. Losgelösten, der Wille zu einer Kraft geworden ist, die, abgesehen von ihrer ethischen oder metaphysischen Verwertung, in der empirischen Psychologie keinen Halt hat. Denn was soll man hier mit einer psychischen Ursache anfangen, die, obgleich sie an sich immer dieselbe bleibt, während sowohl die Bedingungen, unter denen sie entsteht, wie die Folgen, die aus ihr hervorgehen, wechseln, weder dem Bewußtsein selbst noch irgendwelchen früher bewußt gewesenen Inhalten desselben angehört? Die beschreibende Psychologie versagt hier, da ein substratloser Begriff, der aus dem Zusammenhang der zu beschreibenden Vorgänge herausfällt, überhaupt nicht beschrieben werden kann. Ein adäquates Glied innerhalb einer Kausalreihe seelischer Vorgänge kann aber immer nur ein anderer Vorgang oder ein Komplex anderer psychischer Vorgänge sein, nimmermehr ein gänzlich disparates Geschehen, das selbst gleichzeitig als causa sui und als absolut qualitätslos gedacht werden müßte. Ein solches inmitten der Erscheinungen postuliertes inhaltsloses X ist daher für den empirischen

Psychologen ein Nichts, und für den interpretierenden wird es zur Hypostasierung einer Abstraktion, die nicht zu den Inhalten des Bewußtseins gehört, weil sie lediglich die Negation eines solchen Inhalts ist und demnach auch die weiteren negativen Eigenschaften abstrakter Begriffe teilt, namentlich die, qualitäts- und quantitätslos und eben damit absolut unvorstellbar zu sein. Deutlich zeigt sich jedoch, wie an der Entstehung dieses Irrtums die Psychologie selbst die Schuld trägt, indem sie an jener Übertragung der Prinzipien der mechanischen Kausalität auf das psychische Geschehen immer noch festhält, die zu Kants Zeit entschuldbar sein mochte, angesichts des heute auf allen Stufen seelischer Entwicklung, von der einfachen Sinneswahrnehmung bis zur komplexen Willenshandlung nachgewiesenen Prinzips schöpferischer Synthese aber unhaltbar geworden ist. Wer könnte in der Tat verkennen, daß die Gesetzmäßigkeit, in der etwa die zwei flächenhaften Halbbilder im Stereoskop zur Vorstellung eines körperlichen Objektes verschmelzen, eine resultierende Wirkung ist, die ebensowenig eine bloße Summation von Empfindungen wie ein mechanischer Effekt, sondern ein neuer und gleichwohl mit der einer solchen Verbindung immanenten Notwendigkeit eintretender seelischer Vorgang ist? Nichts ist aber bezeichnender für die Unklarheit, die hier noch selbst in den Reihen hervorragender Physiologen über die fundamentalen Probleme des psychischen Geschehens herrscht, als daß gerade sie nicht selten hier schon den abstrakten Willen als einen Helfer in der Not herbeiziehen, der in seiner Wirkung auf das Bewußtsein die einfachsten Bewußtseinserscheinungen, wie z. B. die Lokalisation eines Punktes im Raume, verständlich machen soll[1]). Dabei wird der Wille wiederum als eine unbewußte Potenz gedacht, als der qualitätslose, immer gleiche Actus purus, der, man weiß weder wie noch warum, in den Verlauf der Bewußtseinsphänomene eingreift. Wie kann man es aber, wenn die Psychologie schon bei einer so einfachen Sache wie der Fixierung eines Punktes im Raum den unbewußten Willen zu Hilfe ruft, dem Juristen verargen, wenn

---

[1]) Vgl. z. B. Mach, Analyse der Empfindungen, 1906, S. 95ff. Hering, Physiologie des Gesichtssinns (Hermanns Handbuch der Physiologie, Bd. 3, 1) S. 366 ff.

er ohne ihn nicht glaubt auskommen zu können? Überträgt man dann noch überall da, wo in dem Bewußtsein selbst irgendwelche synthetische Vorgänge einfachster Art vorkommen, wie z. B. die Verbindung einer Anzahl einzelner Sinneseindrücke zu einer räumlichen oder zeitlichen Vorstellung, die »Ideae innatae« der Philosophie, wie dies in den »nativistischen Hypothesen« der modernen Psychologie geschieht, ins Physiologische, indem man die im Bewußtsein sich abspielenden Vorgänge in subjektive Eigenschaften der peripheren oder zentralen Sinneselemente umwandelt, so ist damit allen Bedürfnissen abgeholfen: die Psychologie ist aus ihrer eigenen Domäne beseitigt; denn ihre Aufgabe ist nunemehr an die Physiologie übergegangen. Dies pflegt dann in der Regel in der Weise zu geschehen, daß die psychischen Resultanten als Summen psychophysischer Empfindungen definiert werden, die Raumanschauung z. B. als eine Summe von Punktempfindungen, eine Zeitvorstellung als eine an solche Punktempfindungen gebundene »Zeitqualität« u. dgl.

Nur eines bleibt dabei unaufgeklärt, was schließlich der Psychologie zufällt. Das ist die Tatsache, daß wir selbst bestimmend in den Verlauf der Bewußtseinsvorgänge eingreifen: das Wollen. Da nun die gesamten übrigen Bewußtseinsinhalte bereits an ihre physiologischen Substrate vergeben sind, die Gesichtsvorstellungen an die Sehzellen der Netzhaut, die Welt des Gehörsinns an die Cortischen Organe usw., so bleibt wiederum nichts übrig, als das Wollen selbst als eine an sich unbewußte Handlung zu denken. In den physiologischen Theorien kommt dies in der Regel nicht direkt zum Ausdruck, weil diese Theorien den Willen überhaupt nur in dieser einen Funktion eines nicht weiter erklärbaren Eingreifens in das Bewußtsein kennen. Doch eben darin, daß er nur als Bewußtseinseffekt, nicht nach irgendwelchen ihm selbst zukommenden Eigenschaften definierbar ist, liegt sein Charakter als unbewußtes Geschehen ebenso wie die abstrakte Natur des Begriffs offenbar eingeschlossen. An die Stelle des alten Dualismus von Leib und Seele tritt so ein neuer, dem in der Tat ein Vorzug zugesprochen werden muß: das ist der eines Minimums psychischer Leistung. Ist doch diese Leistung wirklich auf jenen Impuls

des unbewußten Wollens eingeschränkt, der nur in den Momenten in das Bewußtsein eingreift, wo der psychophysische Mechanismus versagt, wogegen man sich auf eine psychologische Analyse, der ja das Unbewußte an sich unzugänglich bleibt, nicht weiter einzulassen braucht. Die Hypothese verbindet, so könnte man das Verhältnis wohl ausdrücken, den Vorzug eines Minimal- mit dem eines Eliminationsprinzips gegenüber den gestellten Problemen der Wissenschaft selbst.

Hier ist es nun höchst bezeichnend, daß die Psychologie neben diesem ersten ein zweites Eliminationsverfahren ausgebildet hat, das man bei den nach der gewöhnlichen Auffassung bewußten Willensvorgängen anwendet. Ein »bewußter Willensvorgang« läßt sich nämlich, wenn man die sogenannten inneren Willenshandlungen der Aufmerksamkeit usw. ausschaltet, in zwei Bestandteile zerlegen: in eine zweckmäßige äußere Bewegung und in einen inneren Willensimpuls, der diese besondere aus einer Anzahl anderer, eventuell möglicher Handlungen ausgewählt hat. Nun gibt es eine Klasse tierischer und menschlicher Handlungen, die zweckmäßig verlaufen, bei denen aber ein Willensimpuls und demnach auch eine Wahl nicht stattfindet: die Reflexbewegungen. Sieht man diese rein physiologischen Innervationswirkungen als die primären tierischen Handlungen an, so kann nun die Entstehung eines Willensvorgangs einfach so gedeutet werden, daß der Willensimpuls aus solchen zweckmäßigen Bewegungen des Körpers eine einzelne herausgreift. Auch hier wird dann der Wille als eine undefinierbare, also in ihrem eigentlichen Wesen unbewußte Potenz gedacht. Insofern jedoch dabei außerdem eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten stattfindet, werden diesem unbewußten Willen als eine Art Hilfskräfte psychophysische Assoziationen beigegeben, die eine »Konstellation des Bewußtseins« herbeiführen sollen, welche den Eingriff des Willens auslöst. Worin diese Konstellation besteht, bleibt dabei freilich ebenso unbestimmt wie der Wille selbst, da auch hier die Gefühlstöne, die nach manchen Autoren Merkmale dieser Konstellation sein sollen, nicht dem Willen angehören, sondern höchstens Bewußtseinsinhalte sind, die sein Eingreifen verursachen[1]).

[1]) Besonders deutlich tritt in Herbert Spencers Schilderung der Willensentwicklung aus den Reflexen diese unbewußte Kausalität des Willens, freilich

## 2. Der Wille als logische Denkhandlung.

### a. Die logische Analyse der Willenshandlungen.

Die ältere Psychologie hat von dem Begriff des Denkens einen ungleich umfassenderen Gebrauch gemacht, als dies in der heutigen zu geschehen pflegt. Es ist vornehmlich das Verdienst der Assoziationspsychologen des 18. Jahrhunderts gewesen, diesem die Gesamtheit der Bewußtseinsvorgänge umfassenden Gebrauch gesteuert zu haben. Sie taten dies im Interesse der Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Assoziationsvorgänge von den logischen Denkprozessen, auf die nunmehr der engere Begriff des Denkens eingeschränkt wurde. Doch die Lehre vom Willen hat an dieser Sonderung der Begriffe nur geringen Anteil genommen. Zwar wurde der Wille samt den ihm verwandten Begriffen, Begehren, Trieb, Absicht, Wunsch, meist als ein spezifisches Seelenvermögen angesehen; aber die Willensvorgänge selbst wurden fortan auf logische Denkakte zurückgeführt, in denen man in der Regel bis zum heutigen Tage Schilderungen der psychischen Vorgänge selbst sieht. Nun hebt Sigwart in einer durch besondere Gründlichkeit ausgezeichneten Arbeit »über den Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache« gewiß mit Recht hervor, einer Beschreibung des Wollens stehe der Mangel präziser Ausdrücke hemmend im Wege[1]). So richtig dies ist, so wird man aber schwerlich irren, wenn man diesen Mangel auf die Tatsache zurückführt, daß wir geneigt sind, überhaupt unsere psychischen Erlebnisse, wenn wir sie schildern wollen, zunächst in die Sprache des logischen Denkens zu über-

ohne daß auch dieser Autor das Wort unbewußt anwendet, als anonyme Begleiterin verschiedener intellektueller Prozesse hervor (Spencer, Psychologie I, 8. Ausg. S. 518f.). In analogen Verkleidungen kehrt der unbewußte Wille als geheimes psychisches Agens in vielen älteren Darstellungen der Psychologie des Willens und der Vorgänge der Aufmerksamkeit, des Besinnens u. dgl. wieder. Hinzugetreten innerhalb der neueren Gehirnphysiologie und physiologischen Psychologie ist nur die Reduktion der psychischen Beteiligung an dem Willensvorgang auf diesen abstrakten Willensbegriff als ein in die rein physiologischen Vorgänge eingreifender Actus purus. Statt dessen verwenden die älteren Psychologen regelmäßig intellektuelle Vorgänge, und damit münden dann ihre Darstellungen in die folgenden logischen Theorien ein.

[1]) Chr. Sigwart, Kleine Schriften, Bd. 2, S. 115ff.

tragen und sie dadurch zu etwas ganz anderem zu machen, als sie eigentlich sind. In der Tat kann Sigwarts eigene Abhandlung geradezu als ein mustergültiges Beispiel dieser Übertragung gelten. Da wird zuerst der Willensvorgang in zwei Teile zerlegt, in einen provisorischen oder, wie ihn Sigwart nennt, die Entstehung des »Projekts«, das selbst noch kein wirkliches, sondern höchstens eine Art von hypothetischem Wollen sei, dann in die Überlegung über die Mittel zur Ausführung des Projekts, und endlich in den Entschluß zu dieser Ausführung, der mit dem Willensakt abschließt. Der Entschluß, sowohl der vorläufig mit dem Projekt endende wie der wirklich endgültige, soll, wie Sigwart ausdrücklich hervorhebt, ein Schluß auch im logischen Sinne des Wortes sein. Jeder Willensvorgang sei daher, wenn man ihn in seinem ganzen Ablauf betrachte, eine Folge von zwei Syllogismen. Zu diesem schematischen Verlauf können dann noch je nach Umständen nachträgliche Überlegungen hinzukommen, die diese Folge von Denkhandlungen erweitern. Zwar bemerkt Sigwart, daß diese Prämissen meist unterdrückt werden, wie dies überhaupt in unserem logischen Denken nicht selten geschehe. Aber die Durchdringung der ganzen Auffassung mit den Formen des logischen Denkens kommt doch auch darin zum Ausdruck, daß selbst diese Abkürzungen in ein logisches Schema gepreßt werden: da soll z. B. in den Fällen, wo nicht sowohl der konkrete Erfolg, sondern nur sein allgemeiner Zweck vorgestellt wird, jedoch die Mittel der Ausführung vorläufig noch unbestimmt bleiben, der vorgestellte Zweck nicht ein konkreter Inhalt, sondern nur ein allgemeiner Zweckbegriff sein, unter den dann später erst die konkrete Vorstellung subsumiert werde (S. 207). Man hat gewiß mit Recht dieser Schilderung nachgerühmt, sie zeichne sich durch die besondere Sorgfalt aus, mit der in ihr den verschiedenen Modifikationen nachgegangen wird, in denen der Wille in unser bewußtes Handeln eingreife; aber nichts zeigt zugleich klarer als diese Schilderung, wie gerade das Streben nach möglichster Vollständigkeit immer weiter von dem Weg einer wirklichen Beschreibung der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte in eine logische Interpretation derselben überführt, hinter der der wirkliche Vorgang schließlich völlig verschwinden kann. Da außer-

dem der innere Willensakt selbst als undefinierbar zugestanden, anderseits aber das Motiv des Wollens im Sinne dieser logischen Paraphrase in einer Zweckvorstellung gesehen wird, in der der Erfolg der Handlung vorausgenommen werde, so bleibt unverkennbar als der eigentliche, im Bewußtsein wirklich vorhandene Inhalt des Wollens nur die Auffassung der Bewegung zurück, die diesen Erfolg herbeiführt. Wenn daher Sigwart die Annahme eines unbewußten Willens nachdrücklich ablehnt, so ist dazu offenbar kein zureichender Grund vorhanden, da der abstrakte Willensbegriff ebensogut als ein bewußtes wie als ein unbewußtes Wollen gedeutet werden kann, sobald man zugesteht, daß ein abstrakter Begriff niemals anders denn in der Form einer stellvertretenden konkreten Vorstellung, die unter den Begriff fällt, im Bewußtsein existieren kann[1]). Trifft dies zu, dann scheint aber für einen außerdem noch im Bewußtsein vorhandenen Willensakt kein Platz mehr zu sein, nachdem seit Berkeley der Satz, daß es in unserer unmittelbaren Erfahrung keine abstrakten Begriffe gebe, in der Psychologie und seit Kant der andere, daß Begriffe ohne Anschauungen blind sind, in der Erkenntnistheorie zur unbestrittenen Geltung gelangt ist. So bleiben daher, wenn nicht wiederum der abstrakte Wille als eine außerhalb des Bewußtseins liegende geistige Funktion gelten soll, nur noch zwei Wege möglich, diese Klippe zu vermeiden: der eine besteht darin, daß man den Willen überhaupt für eine bloße Fiktion erklärt, an deren Stelle als logische Vorbedingung die Vorstellung der äußeren Bewegung zurückbleibe, die wir dann infolge ihrer Übereinstimmung mit der nachfolgenden wirklichen Bewegung mit dem Namen des Wollens belegen; der andere darin, daß man die äußere Willenshandlung selbst als das von der Erkenntnistheorie

[1]) Gegen die Behauptung Sigwarts, es könne nie einen unbewußten, sondern immer nur einen bewußten Willen geben, hat daher Binding (Normen II, S. 317) zutreffend eingewandt, auch von den Vertretern eines unbewußten Willens werde immer nur der Wille selbst, niemals seine äußere Wirkung, die Handlung, als eine unbewußte betrachtet. Der abstrakte Wille verhält sich eben gewissermaßen indifferent gegenüber dieser Frage, oder vielmehr: als abstrakter Wille ist er jedenfalls kein Bewußtseinsvorgang. Es bleibt aber, wie wir unten sehen werden, allerdings noch eine dritte Möglichkeit: nämlich die, daß der Wille überhaupt kein abstrakter Begriff, sondern selbst ein komplexer Bewußtseinsvorgang ist.

geforderte Vorstellungssubstrat des abstrakten Willens annimmt, indem man sich darauf beruft, daß zum vollen Begriff der Willenshandlung beide Momente, ein im Wollen aktuell gewordener Trieb und die ihm entsprechende äußere Bewegung, als integrierende Bestandteile gehören. Die erste dieser beiden Auffassungen hat in der neueren physiologischen Psychologie, die zweite in der juristischen, durch praktische Gesichtspunkte mitbestimmten Literatur der Willenspsychologie ihre Vertretung gefunden.

### b. Der Wille als Zweckvorstellung.

David Hume nannte die Seele ein »Bündel von Vorstellungen (ideas)«. Hume hatte das Wort noch keineswegs streng in unserem heutigen Sinne gemeint, in welchem man unter einer Vorstellung das Bild eines Gegenstandes außer uns zu verstehen pflegt, sonst hätte er nicht den genialen Versuch machen können, die Moral auf Sympathiegefühle zu gründen. Aber die moderne Assoziationspsychologie ist darin bisweilen über ihn hinausgeschritten. Das Handgreifliche, Sinnenfällige imponiert ihr; auch wünscht sie sich womöglich in den Grenzen zu halten, in denen sie sich mit der Physiologie auf gleichem Boden bewegen kann. Das »Nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu« gilt wieder im buchstäblichen Sinne. Von den Gefühlen, bei denen man, um sie zu veranschaulichen, nicht ohne weiteres auf äußere Objekte hinzuweisen vermag, die ihnen gleichen sollen, läßt man allenfalls Lust und Unlust gelten, namentlich sofern sie als sogenannte »Gefühlstöne« unmittelbar an Sinnesempfindungen geknüpft werden; aber der Wille läßt sich, wie man meint, nirgends zur Klarheit des Bewußtseins erheben, außer da, wo er ein Ende hat, nämlich bei der äußeren Willenshandlung. So bildet man die Definition: »der Wille ist die Vorstellung einer zweckmäßigen äußeren Bewegung«; und diese Definition erweitert sich im Hinblick darauf, daß wir diese Vorstellung bereits in uns finden, ehe wir sie in der Bewegung verwirklichen, zu der andern: »der Wille ist eine Zweckvorstellung«. Damit mündet diese Auffassung in den Umkreis jener Theorien ein, die den Willensvorgang völlig in einen logischen Prozeß umdeuten. Sind wir doch gewohnt, die Formen unseres logischen Denkens in gewissen ihnen

entsprechenden Vorstellungsverknüpfungen auszudrücken, und da der Zweck der Mittel bedarf, die Mittel aber zu ihrer Wahl der vorausgehenden Überlegung bedürfen, so ist auf diesem Wege der Wille gleichzeitig eliminiert und interpretiert: er ist eliminiert, insofern alles aus ihm entfernt ist, was nicht ohne weiteres klar vorgestellt werden kann; und er ist interpretiert, insofern er in einen vollkommen bindenden logischen Zusammenhang gebracht ist.

Unter den neueren Psychologen begegnet man dieser in ihren Grundlagen schon bis zur Schule der alten Jatromechaniker zurückreichenden Theorie meist nur noch in der ermäßigten Form, daß das Willensmoment selbst auf ein die äußere Bewegung begleitendes Gefühl der Tätigkeit eingeschränkt wird. Ernst Meumann hat jedoch das Verdienst, die Elimination dieses Restes abstrakter Willensbegriffe in seiner Schrift »Intelligenz und Wille« mit rücksichtsloser Konsequenz versucht zu haben[1]). Es ist nicht ohne Interesse, die so entstandene Theorie mit der weit vielseitiger die sonstigen psychologischen Begriffe herbeiziehenden Sigwarts zu vergleichen, während doch beide Autoren im letzten Grunde darin übereinstimmen, daß sie das Wollen nicht als einen einzelnen Akt, sondern als einen zusammengesetzten Vorgang, diesen selber aber durchaus als einen logischen, einen Syllogismus practicus im Sinne der Scholastik betrachten. Demnach sieht Meumann in einer irgendwie durch eine Sinneswahrnehmung oder durch Assoziationen entstandenen »Zielvorstellung« den Ausgangspunkt des Prozesses. Das Wort Ziel statt des abstrakteren Zweck ist hier überaus charakteristisch. Es will dem Leser offenbar so eindringlich wie möglich sagen, daß er sich den Zweck nur als einen konkreten anschaulichen Gegenstand zu denken habe. Diese Zielvorstellung verbinde sich dann eng mit der Ichvorstellung, so daß alles, was aus ihr folgt, als eine Handlung des Ich erscheine. Irgendeine einzelne Vorstellung oder Vorstellungsgruppe werde aber dadurch zur Zielvorstellung, daß ihre Fixation durch die Aufmerksamkeit unmittelbar eine Auswahl unter den vorhandenen Vorstellungen bewirke, indem die Fixation der ersten die nachfolgenden Prozesse determiniere. Eine begleitende Erscheinung soll dann noch die

[1]) E. Meumann, Intelligenz und Wille, 1908, S. 176 ff.

»Zustimmung« zur Zielvorstellung sein, die die nachfolgende Entschließung nebst der an diese gebundenen bewußten Wahl zwischen verschiedenen Motiven sichere. Andere begleitende Prozesse werden mehr als zufällige betrachtet, die, da sie auch fehlen oder bei verschiedenen Willenshandlungen in sehr verschiedener Stärke vorkommen können, mit dem Willensvorgang selbst nichts zu tun haben oder durch ihn erst bedingt seien. Dahin gehören vor allem die eine äußere Handlung begleitenden Empfindungen in den Bewegungsorganen sowie andere Organempfindungen und die sich ihnen beimischenden Gefühle, die übrigens von manchen Vertretern der Logik des Willens gleichfalls auf innere Organempfindungen bezogen werden[1]).

Nun ist es, auch wenn man von der letzteren, offenbar im Interesse der Elimination aller nicht irgendwie intellektuellen Willensinhalte aufgestellten Hypothese absieht, klar, daß diese Theorie nicht sowohl eine Beschreibung, wie behauptet wird, als vielmehr eine logische Interpretation ist, die in die Begriffe selbst schon alles das stillschweigend hineindeutet, was mit ihrer Hilfe erklärt werden soll. So ist bereits der Begriff der Zielvorstellung ein Ausgangspunkt, über den man eigentlich gar nicht hinauszugehen braucht, weil die einfache Definition »der Wille ist eine Zielvorstellung«, wenn man bedenkt, daß er zunächst ein innerer Vorgang ist, ehe er zur äußeren Handlung wird, alles enthält, was zu seiner Begriffsbestimmung erfordert wird. Schließt doch der Begriff des Ziels als Vorstellung gedacht schon die Auswahl gegenüber andern Vorstellungen in sich, und es ist kaum eine glückliche Ergänzung, wenn diese Auswahl durch die unbestimmte Redewendung erklärt wird, sie komme mittels der Fixation eines einzelnen Objekts durch die Aufmerksamkeit zustande. Denn es gibt bekanntlich zahllose Fälle einer Fixation von Vorstellungen durch die Aufmerksamkeit, bei denen wir nicht entfernt daran denken, die fixierte zum Ziel unseres Handelns zu nehmen; und ebensowenig kann dazu die besondere Beziehung beitragen, in welche diese Fixation und Determination zur »Ichvorstellung« treten soll, solange wir nicht erfahren, worin eine solche Beziehung besteht, und wodurch sie das Motiv

[1]) Meumann, a. a. O., S. 199 ff.

des Handelns in sich aufnimmt. Wenn demnach in dieser ganzen Entwicklung von der Zielvorstellung an bis zur Auswahl zwischen verschiedenen möglichen Handlungen der Wille offenbar schon in jeder einzelnen dieser Vorstellungen enthalten ist, so wird er eben auch hier wieder überall bereits als latenter Begriff hinzugedacht.

### c. Äußere Bewegung, Trieb und Wille als Faktoren der Willenshandlung.

Ist der Versuch, den Willensvorgang als einen Verlauf rein logischer Denkakte nachzuweisen, mißglückt und daher nur selten und höchstens innerhalb der radikal intellektualistischen Richtung der Psychologie unternommen worden, so begegnet man um so häufiger einer Verbindung dieser logischen Willenstheorie mit einem nicht weiter definierten noch definierbaren Willensakt, der aber stillschweigend oder ausdrücklich als eine Art Hilfskraft bei der Umsetzung der logischen Denkakte in äußere Handlungen angenommen wird. Eine solche prinzipiell gemischte, aber der Hauptsache nach ebenfalls in einer logischen Interpretation bestehende Auffassung ist innerhalb der jüngsten Vergangenheit in einer doppelten Form hervorgetreten. Es ist bemerkenswert, daß beide Formen ganz verschiedenen an die Psychologie hier angrenzenden Gebieten angehören, und so ist denn auch in beiden Fällen die Stellung des Willens zur Intelligenz eine entgegengesetzte: im einen steht der Wille gewissermaßen im Dienste der Intelligenz, seine Funktion ist eine theoretische; im zweiten steht umgekehrt die Intelligenz im Dienste des Willens, und die Funktion des letzteren ist eine praktische. Die erstgenannte ergänzende Bedeutung des Willensbegriffs ist schon bei der kausalen Verwendung des abstrakten Willens erwähnt worden (S. 228 ff). Sie ist besonders in der Assoziationspsychologie zu Hause, wo der Wille in der Regel herbeigezogen wird, wenn die geläufigen Formen der Assoziation der Vorstellungen nicht mehr zureichen, um gewisse Vorstellungskomplexe verständlich zu machen: so bei der Lokalisation der Eindrücke, wenn man sie aus der Richtung des Willens auf einen Punkt im Raum ableitet, oder bei der dieser verwandten Theorie der Entstehung

willkürlicher Handlungen durch eine Auslese aus einer Mehrheit zufälliger Reflexe auf äußere Reize usw. (S. 232). Größere Bedeutung hat die zweite Form, bei welcher der Wille die entscheidende Stellung einnimmt, aber die sämtlichen den Verlauf des Vorganges konstituierenden übrigen Elemente im wesentlichen in logische Denkakte zerlegt werden, neben denen als bestimmend für diese in der Regel noch Lust- und Unlustgefühle eine Rolle spielen. Eine besonders eingehende Analyse des Willensverlaufs in seine Komponenten hat E. Zitelmann in diesem Sinne gegeben[1]).

Zusammenfassend schildert er den ganzen Verlauf folgendermaßen: den Anfang bildet ein Gefühl der Unlust, dazu kommt ein Trieb nach Aufhebung der Unlust, hierauf die Vorstellung einer körperlichen Bewegung, die geeignet ist, diese Aufhebung herbeizuführen. Weiterhin folgt ein Willensakt, und an diesen gebunden die Vorstellung der körperlichen Bewegung, welche gewollt wird, endlich diese Bewegung selbst und die durch sie bewirkte Aufhebung der Unlust, mit dieser Aufhebung das Erlöschen des Triebes, der durch die im Anfang des Prozesses stehende Unlust erweckt war. Zwei Punkte charakterisieren hauptsächlich diese Theorie: erstens die Auffassung der körperlichen Bewegung, also einer äußerlichen Handlung als notwendigen und abschließenden Vorgangs, und zweitens die Sonderung der sonst in der Regel im Begriff des Willens vereinigten Momente von Trieb und Wille, die beide auf die äußere Handlung bezogen werden, insofern der Trieb als das ihr vorausgehende Streben, der Wille aber als die unmittelbare Ursache der Bewegung gedacht wird. Demnach soll der Trieb nicht nur dem Willen vorangehen, sondern auch ihm nachfolgen bis zu dem Augenblick, wo er durch die eingetretene Handlung aufgehoben wird. Somit betrachtet der Verfasser den Willensakt als den Mittelpunkt des ganzen Vorgangs, von dem aus der vorbereitende Prozeß gewissermaßen im Spiegelbilde den dem Willensakt nachfolgenden enthält, nach rückwärts die Vorstellung der Handlung, nach vorwärts die Handlung selbst, dann nach rückwärts den Trieb, nach vorwärts dessen Aufhebung. Erwägt man nun, daß alle diese Vorgänge als eine einzige kontinuierliche Folge miteinander verbunden

[1]) E. Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft, 1879, S. 108 ff.

sind, so besteht hier der entscheidende Grund für diese Trennung offenbar nur darin, daß allein die äußere Bewegung als die unmittelbare Wirkung des Wollens angesehen wird, so daß Wollen und Handeln zusammenfallen. Dies ist aber wieder darin begründet, daß diese Theorie den Begriff einer inneren Willenshandlung überhaupt nicht kennt, ihn vielmehr, wo er durch die Tatsachen notwendig wird, vollständig in Vorstellungen zerlegt. Dafür ist besonders die Definition des Begriffs der »Absicht« kennzeichnend. Sie ist nicht etwa ein vorausgehender innerer Willensakt, sondern sie besteht erstens in der Vorstellung des Erfolges, zweitens in dem Erstreben des Erfolges und drittens in der Vorstellung, daß dieser Erfolg eine Folge der gewollten körperlichen Bewegung sein werde[1]. Dabei wird aber unter der »Vorstellung des gewollten Erfolgs« wieder nur die des erstrebten Erfolgs, d. h. der Handlung und ihrer Folgen verstanden, da die Handlung erst als an den Willensakt selbst gebunden gedacht wird. Sie ist also ein dem ganzen Willensvorgang untrennbar zugehöriger Bestandteil, der Wille selbst dagegen ist nur die unmittelbare Ursache der Handlung, und wo ein Intervall sich einstellt zwischen Absicht und Handlung, da bilden erst beide zusammen einen wirklichen einzelnen Willensvorgang.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Behandlung des Willensproblems in der neueren Psychologie zu dieser strengen Zuordnung des Willens zur äußeren Handlung insofern das Vorbild gewesen ist, als schon in ihr durchweg die Tendenz vorwaltet, das Willensproblem möglichst von andern mit einem solchen isoliert gedachten Vorgang zusammenhängenden Willensentschließungen zu sondern oder, wo ein innerer und ein äußerer Willensakt unmittelbar zusammenhängen, beide als Teile eines und desselben Vorgangs zu deuten. Betrachtet doch selbst Sigwart jede Willenshandlung als einen solchen Doppelprozeß, dessen erster Teil mit dem Projekt vorläufig abschließt, worauf dann ein Stadium der Überlegung über die dazu tauglichen Mittel folge, das zur Handlung selbst führe, gleichgültig ob zwischen beiden Stadien ein beliebiger Zwischenraum liegt, in welchem doch interkurrierende Bedingungen den Übergang von dem ersten zum zweiten Teil dieses Wollens ver-

[1] Zitelmann, a. a. O., S. 146.

hindern können[1]). Zu dieser psychologischen Neigung, vorbereitende und ausführende Willensakte zu einer einzigen Handlung zu verbinden und damit den Schwerpunkt des Wollens in die äußere Bewegung zu verlegen, bringt nun der juristische Standpunkt der Interpretation offenbar ein weiteres Moment hinzu, das aus der unmittelbaren Verbindung einer Beurteilung der äußeren Willenshandlung mit dem inneren Willensvorgang selbst besteht. Nun kann eine Beurteilung des Willens in doppelter Weise stattfinden: als eine subjektive, bei welcher der Handelnde sich die innere Seite des Willensvorgangs, also vornehmlich die Motive vergegenwärtigt, die zur Handlung geführt haben; sie schließt als ihre bedeutsamste Form die sittliche Beurteilung ein. Ihr steht gegenüber die objektive: auf ihr beruht vorwiegend unsere Beurteilung des Tuns anderer Menschen, und ihre bedeutsamste Form ist die rechtliche Beurteilung. Sie unterscheidet sich von der populären wesentlich dadurch, daß sie den objektiven Tatbestand der Handlung möglichst sorgfältig in seine einzelnen Teile zerlegt, um aus ihm Rückschlüsse auf die Wirkungen, die die Handlung auf die allgemeine Rechtsordnung ausübt, und auf die Motive des Handelnden zu ziehen. Beides ist eine juristische Aufgabe teils logischer, teils psychologischer Art, und bei der Bedeutung, die in ersterer Hinsicht für das Verhältnis der Handlung zur Rechtsordnung die logische Seite besitzt, und die sie in der zweiten wenigstens als Hilfsmittel der psychologischen Analyse beansprucht, ist es kaum vermeidlich, daß sie ebenfalls überall geneigt ist, dem Psychologischen das Logische zu substituieren und so in den Handelnden die logischen Überlegungen hineinzudeuten, die in Wirklichkeit nur der objektive Beurteiler ausgeführt oder in die er den wirklichen psychologischen Vorgang erst transformiert hat. So kommt es, daß, wie dies Zitelmanns durch Scharfsinn und Vollständigkeit in dieser Beziehung besonders ausgezeichnete logische Analyse zeigt, gerade die von juristischer Seite ausgeführten Willenstheorien einerseits logisch die vollständigsten sind, daß in ihnen aber anderseits die psychologischen Momente am meisten zurücktreten, unter ihnen besonders das Wollen selbst, das so sehr mit der äußeren Handlung zusammenfällt, daß es sich

[1]) Sigwart, a. a. O., S. 122 ff.

im Grunde auf einen einzigen Willensakt von im übrigen undefinierbarer Qualität beschränkt. So endet diese Theorie bei dem nämlichen abstrakten Willensbegriff, der von Anfang an als die letzte Grundlage der meisten andern Willenstheorien zurückblieb, nur daß hier dieser abstrakte Wille von einer Fülle logischer Prämissen umgeben ist, die durch den eigentümlichen, ebenfalls nicht weiter definierbaren Hilfsbegriff des Triebes diese logischen Motive verbinden. Hieraus ergibt sich, daß gerade dasjenige Moment, welches diese logische Theorie kennzeichnet, die Sonderung von Trieb und Wille, nicht in dem psychologischen Tatbestand, sondern in der logischen Zerlegung desselben ihre Quelle hat, damit aber auch notwendig dazu führt, den Willen und die Handlung in einen einzigen unteilbaren Akt zu verschmelzen. Dadurch wird dann freilich das Wollen selbst lediglich zu einer zu der Handlung hinzugedachten Kausalität, die, da sie nur in dieser unmittelbaren Verbindung mit ihrer Wirkung vorkommt, in dem Augenblick entbehrlich erscheint, wo man sich entschließt, die äußere Bewegung vermöge der allgemeinen Bedingungen der physischen Kausalität aus vorangegangenen physiologischen Prozessen abzuleiten, und dieser Gedanke liegt hier um so näher, als das Wollen durch keinerlei psychischen Vorgang außer eben durch die begleitende Vorstellung der Handlung gekennzeichnet ist. Um diese Konsequenz zu vermeiden, bleibt daher nur übrig, das Wollen selbst in jenen Actus purus des abstrakten Willens zurückzuverwandeln, den wir bis dahin als das Schlußresultat der logischen Willenstheorie überhaupt kennen gelernt haben. Nun wird gleichwohl nicht zu bestreiten sein, daß vom Standpunkt der objektiven Beurteilung einer Willenshandlung der Versuch einer derartigen logischen Rekonstruktion ihrer möglichen Bedingungen speziell für die Rechtsbeurteilung seine guten Dienste leisten kann, daher denn nicht bloß die wirklichen Vorbedingungen der Handlung, sondern auch gelegentlich Erwägungen über mögliche, aber logisch auszuschließende Motive in diese Rekonstruktion mit eingehen, während im übrigen Wille und Handlung als die fest zusammengehörigen beiden Seiten eines jeden Willensaktes betrachtet werden. Dennoch würde selbst von diesem Standpunkt objektiver Beurteilung aus eine solche logische Rekonstruktion eine unvoll-

ständige bleiben, solange überhaupt der Wille als ein der Handlung mindestens gleichwertiger Faktor anerkannt wird, der demnach seinerseits eine Rückverfolgung auf die ihn teils im individuellen Bewußtsein, teils in den auf dieses einwirkenden Motiven psychischer Kausalität gegebenen Bedingungen fordert. So führt diese mit allen vorangegangenen Theorien auf die Frage, wie denn der Willensvorgang in seinem ganzen Zusammenhang wirklich beschaffen sei, ehe er noch einer solchen logischen Bearbeitung unterzogen wurde, und nicht bloß die willkürliche logische Rekonstruktion, die die Reflexion über den Willen für diesen selbst nimmt, sondern auch die objektive Beurteilung, die sich mindestens für eine Interpretation desselben ausgibt, wird, die erste als an sich unzulässig, die zweite als jedenfalls hypothetisch zu gelten haben, solange sie nicht die Kontrolle der tatsächlichen psychologischen Beobachtung bestanden hat. Ist es daher immerhin als verdienstlich anzuerkennen, daß die logischen Willenstheorien die Betrachtung, von dem abstrakten Willensbegriff ausgehend, über den gesamten Vorgang ausgedehnt und damit in dieser formalen Beziehung einen Fortschritt begründet haben, zu dem die logische Analyse den nächsten Anlaß bot, so wird nun die psychologische Aufgabe vielmehr darin bestehen, an die Stelle des Versuchs einer syllogistischen Umdeutung der Erscheinungen ihre tatsächliche Beschreibung zu setzen.

## 3. Die Psychologie der Willensvorgänge.

### a. Allgemeine Aufgaben einer Phänomenologie des Bewußtseins.

Die Anfänge einer Phänomenologie des Bewußtseins gehen auf die Assoziationspsychologie des 18. Jahrhunderts zurück, wo vornehmlich David Hume mit Hilfe des Assoziationsprinzips die Grundlagen einer streng empirischen Analyse des Zusammenhangs der Bewußtseinsvorgänge zu gewinnen suchte. Wenn nun auch die heutige Psychologie die in ihrer Uniformität den zusammengesetzteren seelischen Vorgängen gegenüber unzulänglich gewordene Assoziationslehre verlassen hat, so hat sie damit keineswegs aufgehört, eine Phänomenologie des Bewußtseins als erste grundlegende Aufgabe bei der Analyse der seelischen Vorgänge anzusehen. Ist es doch die

nächste Forderung jeder Erfahrungswissenschaft, vor allem festzustellen, was tatsächlich als ihr unmittelbarer Inhalt gegeben ist. Nennen wir dies die Aufgabe einer Phänomenologie des Bewußtseins, so ist demnach diese auf der einen Seite eine engere, auf der andern aber eine umfassendere als die der Psychologie: eine engere, insofern sie sich auf eine reine Beschreibung der Erscheinungen unter Abstraktion von allen kausalen Beziehungen derselben beschränken kann; eine umfassendere, insofern sie in einer solchen Beschreibung alle irgendwie regelmäßigen Begleiterscheinungen der körperlichen Organisation, die aber an sich nicht zu den Bewußtseinsinhalten gehören, zu berücksichtigen hat. Solche Begleiterscheinungen pflegt man wegen ihres symptomatischen Wertes für die Bewußtseinsvorgänge als Ausdrucksbewegungen zu bezeichnen.

Demnach wird das Problem einer Phänomenologie des Bewußtseins zwar stets ein psychologisches sein und sich, wie vor allem die Kritik der logischen Willenstheorien gezeigt hat, von der irreführenden Substitution logischer Begriffsanalyse fernhalten müssen. Sie wird sich aber auch bestimmter psychologischer Hypothesen zu enthalten haben, die, wie die Assoziationspsychologie, irgendein allgemeines Gesetz postulieren, auf das alle Zusammenhänge des Bewußtseins zurückgeführt werden sollen. Da nun schon jeder komplexe psychische Vorgang, wie z. B. eine zusammengesetzte Vorstellung, ein Affekt usw., irgendwelche Verbindungen zwischen seinen Elementen voraussetzt, so wird außerdem die Phänomenologie auf die nicht weiter analysierbaren Elemente hinzuweisen haben, die wir innerhalb eines komplexen Ganzen unterscheiden können. So neben Affekten wie Freude, Zorn u. dgl. die in diese eingehenden Gefühle, wie z. B. Lust, Unlust, Erregung usw., insofern sie deutlich erkennbare Bestandteile dieser Affekte sind. Auf diese Weise erstreckt sich die Aufgabe einer Phänomenologie des Bewußtseins in erster Linie auf die unmittelbar gegebenen zusammengesetzten Bewußtseinsvorgänge selbst, zweitens auf ihre unmittelbar erkennbaren psychischen Elemente und drittens auf die diesen beiden zugeordneten physischen Ausdruckssymptome. Die Mitberücksichtigung der letzteren ist aber um so nötiger, da sie, wie wir sehen werden, höchst charakteristische äußere Merkmale der Bewußtseins-

vorgänge sein können, so daß sie für die Beobachtung dieser einen diagnostischen und heuristischen Wert gewinnen.

Nach diesen drei Richtungen steht nun der Phänomenologie des Bewußtseins als das hauptsächlichste Hilfsmittel, durch das sie unter günstigen Bedingungen die Unsicherheit der subjektiven Beobachtung und die schwankende Natur der Vorgänge selbst annähernd eliminieren kann, die experimentelle Variation der Beobachtung zu Gebote. Sie leistet diese Hilfe insbesondere bei den Willensvorgängen in doppelter Beziehung. Erstens ermöglicht das Experiment die Auslösung eines Willensaktes in einem beliebigen Augenblick und in beliebiger Wiederholung, so daß die Beobachtung geschärft und in den sukzessiven Wiederholungen ergänzt werden kann. Zweitens leistet gerade hier die Symptomatik der Ausdrucksbewegungen eine ähnliche Hilfe, wie sie der physikalischen Beobachtung in der Selbstregistrierung der objektiven Erscheinungen zu Gebote steht. Ist auch die Kontrolle der Bewußtseinsvorgänge durch die begleitenden Ausdrucksbewegungen eine verhältnismäßig unvollkommene, weil diese nicht psychische Vorgänge selbst sind, so fallen doch beide in ihrer allgemeinen Verlaufsform nahe genug zusammen, um in ihnen ein relativ treues Bild der zeitlichen Verhältnisse der subjektiven Phänomene sehen zu dürfen. Dazu kommt, daß die neuere Erforschung der Ausdrucksbewegungen diese als besonders feine, zumeist der bloßen Selbstbeobachtung weit überlegene Merkmale der allgemeinen Qualität der psychischen Erscheinungenkennen gelehrt hat, daher sie in vielen Fällen erst auf solche aufmerksam machen, so daß sie unter günstigen Bedingungen bei Wiederholung des gleichen Verlaufs auch subjektiv beobachtet werden können. Hierzu kommt endlich, daß wir nicht, wie man früher wohl glaubte, auf wenige Ausdrucksformen beschränkt sind, sondern daß die Gesamtheit dieser körperlichen Vorgänge gewissermaßen die Funktion eines einheitlichen Resonanzapparates darstellt, der in der Korrelation seiner Teile wieder ein Hilfsmittel für die wechselseitige Kontrolle der einzelnen Symptome ist. Immerhin sind hier die verschiedenen Erscheinungen von ungleichem Werte, nicht nur, weil nicht alle in gleicher Weise einer objektiven Registrierung der Erscheinungen zugänglich sind, sondern auch deshalb,

weil sie selbst in Beziehungen zueinander stehen, so daß manche zum Teil nur indirekt einen symptomatischen Wert besitzen. Dies gilt namentlich von den an sich ein überaus feines Reagens auf Gemütsbewegungen bildenden Herzbewegungen, auf die die Atmung einen starken Einfluß ausübt, während in viel geringerem Grade ein solcher in umgekehrter Richtung stattfindet, daher man gut tut, die in ihrem Ursprung oft zweifelhafte Symptomatik des Pulses nur aushilfsweise heranzuziehen. So bietet die Atmung bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung auf diesem Gebiet dasjenige Symptom, das man wegen seiner relativen Unabhängigkeit von anderen Faktoren am zweckmäßigsten als Grundlage der Symptomatik überhaupt nimmt, während als unterstützende Hilfsmittel die mimischen und pantomimischen Bewegungen, deren genaue zeitliche Fixierung jedoch schwieriger ist, hauptsächlich als qualitative Ergänzungen der in ihren intensiven und zeitlichen Verhältnissen besonders treu den Verlauf der Gefühle und Affekte wiedergebenden Atmungsbewegungen herbeizuziehen sind.

Demnach lassen sich nach ihrer Bedeutung für die Analyse der Willensvorgänge die Ausdrucksbewegungen zweckmäßig in folgende Reihe ordnen: die Atmung, womöglich in mehrere an verschiedenen Teilen der Brust untersuchte Komponenten zerlegt; der an der Radialarterie aufgenommene Puls, unter Berücksichtigung seiner gleichzeitigen Beeinflussung durch die Atmung; die mimischen und die pantomimischen Bewegungen des übrigen Körpers. Dabei dienen die beiden ersten dieser Symptome, Atmung und Puls, unter ihnen vornehmlich die erstere, als Merkmale der in den Verlauf eingehenden einfachen Gefühle, wie Lust, Unlust, Erregung usw., die beiden letzten als solche zusammengesetzter Gemütsbewegungen, unter ihnen die mimischen hauptsächlich als qualitative, die pantomimischen als intensive, die Stärke der Affekte sowie einzelne Vorstellungsinhalte andeutende Ausdrucksformen. Nun sind, wie die psychologische Beobachtung der subjektiven Phänomene und die physiologische ihrer Ausdrucksbewegungen übereinstimmend zeigen, die einfachen Gefühle zugleich Komponenten der sogenannten Gemütsbewegungen. So enthält z. B. der Affekt der Freude unweigerlich Lustgefühle und Gefühle der Erregung, der

Affekt des Zorns Unlustgefühle, oszillierende Erregungsgefühle usw., und ebenso enthalten die Atmungssymptome der Affekte in ihrem komplizierteren Verlauf die Ausdrucksformen dieser Gefühle als Komponenten. Darum hat in diesem Fall vor allem die Atmung die Bedeutung, gleichzeitig in der resultierenden Atmungskurve ein physiologisches Bild des Affekts und in den Komponenten, aus denen sie sich zusammensetzt, Symptome der in das Ganze eingehenden einzelnen Gefühle zu bieten. Auf der andern Seite geben die mimischen Bewegungen, unter welchem Ausdruck wir im weiteren Sinne auch die pantomimischen verstehen wollen, und in die außerdem die Sprache, ihre Rhythmik und Tonmodulation hereinreichen, eine nähere Charakteristik jener Affektresultanten. Dabei ist übrigens stets in Betracht zu ziehen, daß die Komponenten eines zusammengesetzten Vorgangs nicht nur sich verstärken oder einander entgegenwirken können, sondern daß bei diesem Zusammenwirken auch jene Verschmelzung psychischer Komponenten zu eigenartigen Resultanten stattfindet, die jedem psychischen Vorgang von der relativ einfachen Sinneswahrnehmung an bis hinauf zu den verwickeltsten Gedankenprozessen zukommt, und die sich speziell im vorliegenden Fall darin ausspricht, daß schon die Sprache für die einfacheren und praktisch bedeutsameren Resultanten besondere Bezeichnungen geschaffen hat. Dahin gehört z. B. das sogenannte Gefühl des »Gefallens«, der »Billigung« oder »Mißbilligung« auf ethischem Gebiet, endlich das der »Tätigkeit«, des »Entschlusses« bei den Willensvorgängen — lauter Begriffe, die keine einfachen Gefühle, sondern psychische Resultanten sind, die sich in einfache Gefühle zerlegen lassen, aber einen selbständigen und eigenartigen Wert besitzen, nicht anders als wie etwa die Tiefenwahrnehmung aus den flächenhaften Bildern der beiden Augen beim stereoskopischen Sehen mehr ist als die einfache Addition dieser Komponenten.

### b. Verlauf der Willensvorgänge im individuellen Bewußtsein.

Wenden wir die obigen Gesichtspunkte auf die Erscheinungen des Willens an, so drängt sich zunächst und zum Teil im Unterschiede von andern Bewußtseinsvorgängen die Tatsache auf, daß das Wollen nur selten und in den einfachsten Fällen ein einzelner, von dem

Vorangegangenen und Nachfolgenden abzugrenzender momentaner Akt ist, sondern daß es ein zusammengesetzter, oft eine längere Zeit in Anspruch nehmender Vorgang zu sein pflegt, der während seines Verlaufs eine stetige Veränderung seiner Inhalte darbietet. Im Hinblick hierauf ist es offenbar den zusammengesetzteren Bewußtseinsvorgängen gegenüber mehr ein verschiedener Standpunkt der Betrachtung als eine wesentliche Verschiedenheit der Inhalte selbst, die uns veranlaßt, irgendeinen in sich relativ abgeschlossenen Verlauf bald als einen Denkakt bald als einen Willensakt zu bezeichnen, wobei wir im ersteren Fall mehr auf die Verknüpfung der Vorstellungsinhalte, im zweiten auf die der Gefühlsinhalte reflektieren. In der Tat sind es auch nicht sowohl innere als äußere Motive gewesen, die dazu führten, daß man einerseits den Willen aus den intellektuellen Vorgängen, anderseits aber nicht minder das Denken aus den Willensvorgängen ausschaltete. Das eine bestand darin, daß man eine äußere Handlung als notwendiges Kriterium einer Willenstätigkeit ansah, das andere darin, daß man vermöge der oberflächlichen Klassifikation, die sich auch hier der Interpretation der Erscheinungen unterschob, das Eingreifen des Willens in den Verlauf der Gedankenprozesse völlig übersah. So geschah es, daß, nachdem eine vorangegangene Zeit Denken und Wollen als einen und denselben, nach seiner psychischen Seite dem Denken zuzurechnenden Prozeß betrachtet hatte, weiterhin beide als völlig disparate Erscheinungen angesehen wurden, obgleich uns z. B. in dem Entschluß zu einer künftig auszuführenden Handlung schon eine oberflächliche psychologische Beobachtung einen Denkakt kennen lehrt, der ohne Frage zugleich ein Willensakt ist. Außerdem zeigt aber jede etwas tiefer eindringende Beobachtung der Denkprozesse, daß in den Verlauf derselben Vorgänge der Aufmerksamkeit und der unter ihrem Einfluß stehenden apperzeptiven Verbindungen und Gliederungen der Gedankeninhalte eingreifen, die das Walten dieses inneren, nicht in äußere Willenshandlungen übergehenden Wollens verraten, das sich zugleich in charakteristischen Ausdrucksbewegungen kundgibt. Beweisen schon diese Bewegungen, wenn sie als mimische und pantomimische auftreten, daß es zwischen äußeren und inneren Willenshandlungen eine scharfe Grenze überhaupt nicht gibt, so bieten nun aber auch

da, wo es an derart eindeutigen physischen Symptomen fehlt, die dem Gebiet der Atmung, der Herz- und Blutgefäßinnervation angehörigen Begleiterscheinungen keinerlei wesentliche Unterschiede dieser im übrigen der äußeren Beobachtung verborgen bleibenden Denk- und Willensvorgänge. Höchstens finden sich dabei quantitative Abweichungen, insofern die Ausdruckssymptome bei den sogenannten Denkakten von geringerer Intensität sind als bei den äußeren Willenshandlungen und den zwischen beiden die Mitte haltenden Gemütsbewegungen. Besonders bei diesen letzteren Bewußtseinsphänomenen von gemischtem Charakter, bei denen zuweilen die bloß andeutende mimische Bewegung tatsächlich in eine äußere Willenshandlung übergehen kann, läßt sich aber oft feststellen, daß es unter den Bestandteilen eines solchen komplexen Vorgangs die Gefühle und ihre Verbindungen zu Affekten sind, die in beiden Fällen wesentlich übereinstimmen. Dies schließt natürlich angesichts der Wechselbeziehungen der einzelnen Teilphänomene nicht aus, daß auch die Vorstellungsinhalte und ihre Verbindungen von bedeutsamem Einflusse sind. Aber die experimentellen Beobachtungen über die Ausdrucksbewegungen der Affekte zeigen, daß hier überall die Vorstellungen selbst wesentliche Inhalte der Affekte bilden. In diesem Zusammenhang ist eben die affektfreie Vorstellung wiederum das Produkt einer willkürlichen, wenn auch für gewisse Zwecke nützlichen Abstraktion, bei der man aus dem ganzen psychischen Komplex bestimmte Inhalte herausnimmt, um sie dann wieder den andern gegenüberzustellen, die wir auf die subjektiven Zustände des vorstellenden Subjektes beziehen, und für die wir die Namen der Gefühle und Affekte zurückbehalten. Dabei werden dann unter den Gefühlen die einfacheren, teils selbständig vorkommenden, teils aber zu einem Affektverlauf verbundenen Elemente verstanden. Überdies beobachten wir aber, daß einfache, nicht weiter analysierbare Gefühle zu komplexen verschmelzen können, so daß demnach elementare Gefühle die gemeinsamen Ausgangspunkte zweier Entwicklungen bilden: auf der einen Seite entspringen aus ihnen zusammengesetzte Gefühle, auf der andern Affekte, in die selbst wieder teils einfache teils komplexe Gefühle eingehen. Hiernach besteht für die Unterscheidung von Gefühl und

Affekt ein äußeres Kriterium in der Verlaufsform, indem das einzelne Gefühl, sowohl das einfache wie das komplexe, keinen bestimmt abgegrenzten Verlauf hat, jedoch in seiner Dauer variieren kann, der Affekt dagegen einen innerhalb gewisser Grenzen schwankenden gesetzmäßigen Verlauf zeigt. Dies spricht sich auch darin aus, daß die Sprache für gewisse häufiger vorkommende Affekte Bezeichnungen ausgebildet hat, die an bestimmte Gefühlsinhalte und zumeist sogar an bestimmte Aufeinanderfolgen dieser Inhalte in den Affekten gebunden sind, während die Verschmelzungen von einfachen Gefühlen feste Komplexe zu sein pflegen. So sind, wenn wir in dieser Analyse von den Affekten ausgehen und bei den einfachsten, den Elementargefühlen, enden, die Freude, die Trauer, das Mitleid, der Zorn usw. charakteristische Verlaufsformen von Affekten, in denen sich die Gefühle im ganzen schon in der unmittelbaren psychologischen Beobachtung sondern, während doch jedes einzelne wiederum jeweils einer Analyse bedarf, bei der besonders die physiologische Symptomatik eine wichtige Rolle spielt. Übrigens bietet hier namentlich bei den in ihrer Struktur zusammengesetzteren Vorgängen die willkürliche Erzeugung durch die Autosuggestion ein wichtiges Hilfsmittel. Entziehen sich doch Affekte wie die oben genannten in ihrem natürlichen Vorkommen durchaus einer exakten Beobachtung, während jedem Beobachter die willkürliche Erzeugung von Vorstellungen zur Verfügung steht, die solche Affekte auslösen.

Wenn in allen diesen Fällen die Bezeichnungen der Sprache die nächste Orientierung bieten, um diese aus der Gesamtheit der Bewußtseinsvorgänge abstrahierten subjektiven Phänomene, die einfachen, die zusammengesetzten Gefühle und die Affekte, vorläufig zu ordnen, so darf nun dabei aber nicht übersehen werden, daß die Sprache überall nur Artbegriffe herausgreift, unter denen eine unbegrenzte Zahl konkreter psychischer Erlebnisse enthalten ist, und daß nur die letzteren es sind, die tatsächlich in unserem Bewußtsein vorkommen. Auch gilt dies nicht bloß für die Affekte, sondern ebenso für die einfacheren dieser subjektiven Gebilde bis herab zu den nicht weiter zerlegbaren Elementargefühlen, die gleichwohl auch da, wo wir sie mit einem einfachen Wort bezeichnen, in

mannigfachen intensiven und qualitativen Abtönungen vorkommen. Wenn wir z. B. Lustgefühle als Komponenten der Affekte des Komischen, des Rhythmus, ferner als Begleiterscheinungen eines süßen Geschmackseindrucks usw. bezeichnen, so ist es in jedem dieser Fälle offenbar eine andere Gefühlsfärbung, die dem konkreten Lustgefühl zukommt. Dabei mag man immerhin zugestehen, daß diese spezifische Nuance durch begleitende Phänomene, an denen es niemals fehlt, bedingt sein kann; aber da sich ein Nachweis hierfür bis dahin nicht bringen ließ und auch eine Untersuchung der physischen Ausdrucksformen ihre Hilfe versagt, so werden wir um so mehr an jener Voraussetzung ursprünglicher qualitativer Färbungen auch der einfachen Gefühle festhalten dürfen, als in dem durchweg generalisierenden Charakter der sprachlichen Benennungen ein zureichender Grund liegt, um Ausdrücke wie Lust, Unlust usw. ebensogut wie die Freude, das Leid u. dgl. als Gefühlsarten, nicht als überall gleichförmig wiederkehrende Einzelgefühle aufzufassen. Ohnehin zeigt jedes sogenannte Elementargefühl von Fall zu Fall wechselnde intensive Unterschiede, an solche pflegen aber meist auch qualitativ verschiedene Abtönungen geknüpft zu sein. Bei der Würdigung dieser Wechselbeziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen ist überdies zu beachten, daß ein resultierendes komplexes Gefühl oder ein Affekt nach dem auch hier geltenden Prinzip der psychischen Resultanten niemals die bloße Summe der Komponenten ist, sondern stets wieder seine psychische Eigenart besitzt, innerhalb deren zwar noch die einfachen Komponenten erkennbar sind, aber doch hinter dem einheitlich wirkenden resultierenden Vorgang zurücktreten. Das einfachste Beispiel dieser Art ist die bei einem konsonanten Zusammenklang entstehende Klangharmonie, die für ein geübtes musikalisches Gehör die in ihr enthaltenen Einzelklänge deutlich erkennen läßt, aber dennoch im Harmoniegefühl eine Resultante erzeugt, die nicht bloß die Summe der mit den Einzelklängen verbundenen Gefühle ist, sondern diese sogar derart zurückdrängt, daß sie nur noch als schwache Färbungen des Totalgefühls erscheinen. Aus diesen Verhältnissen und aus der Tatsache, daß selbstverständlich die Mannigfaltigkeit, in der sich einfachere zu komplexen Gebilden verbinden können, mit der Steige-

rung der Zusammensetzung zunimmt, begreift es sich nun auch, daß die größte Mannigfaltigkeit wohl im Gebiet der Affekte herrscht, nächst ihnen bei den zusammengesetzten Gefühlen, während die Elementargefühle auf nur wenige typische Formen zurückzuführen sind. Bei den Affekten bringt uns schon jede Kultursprache eine Fülle von Bezeichnungen für verschiedene Affektarten entgegen, die dann namentlich durch den Bedeutungswandel und die ihn begleitende Differenzierung der Begriffe ins Unbestimmte zunimmt. Dabei wirkt zu dieser Scheidung freilich mit, daß die Affekte unter allen subjektiven Vorgängen am meisten die Beachtung und eine die Wortbezeichnung veranlassende Reflexion herausfordern. Dem gegenüber verbergen sich in den komplexen Gebilden, als die sich die wirklichen Bewußtseinsinhalte darstellen, gerade die Elementargefühle so sehr, daß es der Psychologie erst möglich geworden ist, passende Namen für ihre Hauptarten dadurch zu fixieren, daß sie entweder Wörter, die ursprünglich die Bedeutung von Affekten besaßen, wie Lust und Unlust, oder Übertragungen bestimmter Vorstellungen in subjektive Zustände, wie Spannung und Lösung, als konventionelle Bezeichnungen für solche unanalysierbare Bewußtseinselemente einführte. Bei den zusammengesetzten Gefühlen wird dagegen die Zerlegung in die in sie eingehenden Elementargefühle bereits beträchtlich durch das auch hier eingreifende Prinzip der psychischen Resultanten erschwert, nach welchem sich jene Elemente hinter dem resultierenden Totalgefühl besonders in der subjektiven Auffassung verbergen können, so daß die Resultante selbst als ein einfaches Gefühl erscheint. Hier hat daher die Verbindung mit der Ausdrucksmethode gute Dienste geleistet, indem sich dabei wegen der größeren Einförmigkeit der Erscheinungen diese in der Regel deutlicher in ihrer Zusammensetzung aus den Ausdrucksformen der Elementargefühle erkennen lassen. Immerhin kann bei wachsender Übung in der subjektiven Analyse diese namentlich bei den einfacheren Komplexen ohne Schwierigkeit das objektive Symptomenbild ergänzen. So geschieht es bei Zwei- oder Dreiklängen nicht selten, daß der ungeübte Beobachter den Zusammenklang für einen Einzelklang hält, während nach einiger Übung leicht die in dem Komplex enthaltenen Teilklänge aus jenem herausgehört werden,

wobei sich nun auch klar das resultierende Harmoniegefühl von den Elementargefühlen der Einzelklänge abhebt. Das Analoge begegnet uns bei den für die Willensvorgänge besonders charakteristischen Gefühlen, die unmittelbar dem Abschluß des Willensaktes vorangehen. Man pflegt sie als »Tätigkeitsgefühle« zu bezeichnen. Die objektive Symptomatik hat aber gelehrt, daß ein solches Gefühl aus mindestens zwei Komponenten besteht, von denen wir das eine nach der unten zu erwähnenden Terminologie als »Spannungsgefühl«, das andere als »Erregungsgefühl« bezeichnen; und auch hier bietet dann die subjektive Beobachtung ein Mittel, um beide trotz der stark hervortretenden Resultanten voneinander zu scheiden, indem die Komponente des Spannungsgefühls aus dem vorangegangenen Verlauf in dieses unmittelbar übergeht, während das hinzutretende Erregungsgefühl neu hinzukommt oder sich mindestens beträchtlich verstärkt und damit erst jene Resultante erzeugt, die wiederum nach dem Resultantenprinzip mehr ist als die bloße Summe der Komponenten. Diese Gesichtspunkte häufen sich natürlich bei den Affekten und den in ihrem Verlauf ihnen am nächsten verwandten Willensvorgängen, indem sich dieselben nicht bloß zu einem wesentlichen Teil aus komplexen Gefühlen zusammensetzen, sondern indem dabei auch infolge der großen Bedeutung, die bei diesen verwickeltsten subjektiven Vorgängen der zeitliche Verlauf gewinnt, die vorangegangenen auf die nachfolgenden Gefühlsmomente herüberwirken und dadurch an der Bildung der Resultanten teilnehmen können. Dies spricht sich namentlich in der kumulativen Wirkung aus, die bei der Vergleichung der verschiedenen Phasen eines solchen Vorganges in der aufsteigenden Phase des Affekts hervorzutreten pflegt. Hiernach sind es drei Forderungen, die bei der Untersuchung der Willensvorgänge zu stellen sind. Erstens wird diese den ganzen Vorgang auf seine letzten Elemente, die Elementargefühle, zurückführen müssen. Zweitens wird sie die besonders bedeutsamen Verschmelzungen dieser Elemente festzustellen haben. Endlich werden drittens die Beziehungen zu den in ihrer Verlaufsform ebenso wie in den begleitenden Ausdruckserscheinungen nächstverwandten Affekten zu ermitteln sein.

### c. Die elementare Analyse der Willensvorgänge.

Von diesen Aufgaben ist die erste, die wir kurz als die der psychischen Elementaranalyse bezeichnen können, verhältnismäßig neueren Datums. So oft sie in früheren Arbeiten gelegentlich gestreift wurde — es sei hier nur der meisterhaften Schilderung der Farbengefühle in Goethes Farbenlehre gedacht —, so hat doch erst die neuere experimentelle Psychologie es unternommen, die Frage nach Zahl und Qualität der Grundformen dieser Gefühle zu erheben. Was einem Musiker oder Maler niemals beigekommen wäre, die wunderbare Mannigfaltigkeit der durch Töne und Farben erzeugten Gefühle schließlich auf die zwei der Lust und der Unlust zurückzuführen und dazu auch noch die Gefühle überhaupt als uniforme, keiner Steigerung oder Variation durch das Resultantenprinzip auch nur in dem engen Umfang, in welchem es allenfalls bei dieser Beschränkung anwendbar wäre, zu Hilfe zu nehmen, das vollbrachte die Psychologie. Auf zwei Voraussetzungen war jenes Dogma der zwei Qualitäten aufgebaut. Erstens auf dem seit der Aufklärungsphilosophie die Psychologie beherrschenden Intellektualismus, der dazu herausforderte, die subjektiven Gefühlsformen auf das Mindestmaß zu beschränken, um womöglich alles was in dieses nicht paßte, den vom Standpunkt des reflektierenden Beobachters aus in sie hinein zu interpretierenden intellektuellen Vorgängen zuzuschieben. Sahen wir doch, daß bei den extremen Vertretern dieses Intellektualismus sogar die dürftigen Reste Lust und Unlust diesem Beispiele folgen mußten, indem sie in sogenannte »Organempfindungen« umgedeutet wurden (S. 238). Die zweite Voraussetzung bestand darin, daß man die sogenannten »niederen Sinne« als das Gebiet betrachtete, das die prägnantesten Lust- und Unlustphänomene darbiete. Während also mit Recht in der Psychologie der Vorstellungen den höheren Sinnen, Gesicht und Gehör, der Vorrang eingeräumt wurde, blieb die jedem unbefangenen Beobachter sich aufdrängende Mannigfaltigkeit subjektiver Gefühle, die an die Welt der Klänge und Farben gebunden ist, so gut wie unbeachtet. Auch hier hat die Symptomatik der Ausdrucksbewegungen einen der wertvollsten Dienste geleistet, indem sie der subjektiven Be-

obachtung der Gefühlswirkungen der höheren Sinne durch die Analyse der begleitenden Ausdruckserscheinungen zu Hilfe kam. Dabei zeigt sich jedoch, daß auch bei dieser Erweiterung der Grundlagen der Beobachtung der Umkreis der Elementargefühle ein verhältnismäßig kleiner bleibt, aber daß schon dies zureicht, um auch für die zusammengesetzteren subjektiven Vorgänge, wenn man die daneben hergehenden Verschmelzungsprozesse, Komplikationen und Resultanten berücksichtigt, eine Erweiterung und Vertiefung der Betrachtung gewonnen wird, mit der eigentlich erst eine wirkliche Psychologie der Gefühle beginnen kann.

Es sind drei Gefühlspaare, zu denen auf diese Weise die Anwendung der einander kontrollierenden Methoden der experimentellen Variation der gefühlsauslösenden Sinnesreize und der objektiven Ausdruckssymptome geführt hat: wir bezeichnen sie als Lust und Unlust, Erregung und Beruhigung, Spannung und Lösung, wobei man übrigens der oben gedachten relativen Willkür dieser Namengebungen eingedenk sein muß. Die Ausdrucksformen dieser Gefühlspaare bieten die feinsten Unterschiede in den Veränderungen der Atmung; die Verbindungen zu komplexen Gefühlen sind hier in der Regel deutlich in der Superposition der zugehörigen Symptome erkennbar. So beobachtet man z. B. bei Unlustgefühlen Verlangsamung und Verstärkung der Atembewegungen, bei dem Gefühl der Erregung ebenfalls eine Verstärkung, die aber mit Beschleunigung verbunden ist. Summieren sich nun in einem komplexen Gefühl, wie dies bei intensiver Unlust häufig vorkommt, Erregung und Unlust, so gibt sich dies daran zu erkennen, daß die Stärke der Atmung zu-, die Verlangsamung aber abnimmt, eine Wechselwirkung, die in diesem Fall durch die gleichzeitigen Änderungen der Herzbewegungen bestätigt wird, indem die bei reinen Unlustgefühlen zu beobachtende Schwächung und Beschleunigung des Pulses in dem Sinne modifiziert ist, daß die Beschleunigung bestehen bleibt, die verstärkende Erregung aber die Schwächung ganz oder teilweise kompensiert. Eine analoge Kompensation beobachtet man besonders auch bei dem oben erwähnten Tätigkeitsgefühl, welches das Endstadium eines Willensvorganges kennzeichnet. Hier wirken einerseits Verlangsamung und Schwächung der Atmung als ein dem Spannungs-

gefühl eigenes Symptom mit dem der Beschleunigung und Verstärkung entsprechenden Erregungsgefühl zusammen, so daß in diesem Fall beide nahezu sich aufheben können. Ihr Zusammenwirken tritt aber deutlich darin hervor, daß erst in einem bestimmten Moment die Erregung zu der vorher bestehenden Spannung hinzukommt, und daß sie im Komplex überwiegt, so daß namentlich der verstärkende Einfluß des Erregungsgefühls plötzlich erfolgt. Auch läßt die subjektive Beobachtung deutlich das Nebeneinander von Spannung und Erregung erkennen[1]).

Ähnlich wie bei den komplexen Gefühlen die in sie eingehenden Elementargefühle sich superponieren und dadurch neue erzeugen, neben denen in der Regel die Komponenten erkennbar bleiben, trifft dies nun in erhöhtem Maße bei den Affekten zu, die demnach die verwickeltste Form der unter dem Gesamtnamen der Gefühlsprozesse zusammenzufassenden Bewußtseinsvorgänge bilden. Indem sie aber, wie oben bemerkt, durch einen bei den verschiedenen Affekten abweichenden Gefühlsverlauf gekennzeichnet sind, kommt hier als ein weiteres Moment in Betracht, daß die einzelnen in den

[1]) Alfr. Lehmann, dem das Verdienst zukommt, viele dieser Atmungs- und Pulssymptome der Gefühle zuerst beobachtet zu haben, ist besonders durch die Konstatierung der durch das häufige und oft lange dauernde Vorkommen der Spannungsgefühle und ihrer physischen Spannungssymptome, deren mimischer Ausdruck den Gefühlen ihren Namen gegeben hat, veranlaßt worden, diesen ganzen Symptomenkomplex als einen physiologischen, von keinerlei psychischen Inhalten getragenen aufzufassen und daher seinerseits für die Gefühle überhaupt an der Lust-Unlusttheorie festzuhalten (Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens², 1914, mit Atlas. Die physischen Äquivalente der Bewußtseinserscheinungen, I, 1901, S. 281ff.). Nun bilden die Spannungsgefühle zusammen mit den zugehörigen physischen Erscheinungen, zu denen insbesondere auch die Spannungsempfindungen bei der Tätigkeit der Aufmerksamkeit gehören, hauptsächlich die Empfindungs- und Gefühlsgrundlage dieser, die bald als dauernder Zustand bald als einzelner, einen bestimmten Vorstellungsinhalt des Bewußtseins zu deutlicher Auffassung erhebender Akt der Apperzeption, im letzteren Fall begleitet von dem oben erwähnten Tätigkeitsgefühl, vorkommt. Konsequenterweise müßte man also, abgesehen von allem dem, was uns die unmittelbare psychologische Beobachtung bietet, auf Grund der Lehmannschen Auffassung die wichtigsten Bewußtseinstatsachen aus dem Bereich unseres psychischen Lebens eliminieren und damit nahezu die Psychologie selbst in eine Summe von rein physiologisch fundierten Spannungsempfindungen auflösen. Vgl. zu dem obigen Physiol. Psychologie, III⁶, S. 306 ff.

Affekt eingehenden sukzessiven Gefühle aufeinander, insbesondere die vorangehenden auf die nachfolgenden einwirken und dadurch wiederum teils Verstärkungen oder Kompensationen, teils auch neue, resultierende Gefühle eigener Art erzeugen können, wobei sich nun namentlich die Verstärkungen und Kompensationen abermals in den allgemeinen Ausdruckssymptomen, die neu auftretenden spezifischen Affektinhalte aber besonders in den den Affekten eigenen mimischen und pantomimischen Bewegungen kundgeben. Hiermit tritt dann eine psychologisch überaus bedeutsame neue Symptomgruppe in die Reihe der Ausdrucksbewegungen ein. Diese Bewegungen reden von frühe an eine stumme Sprache, die sich eben durch diesen Vorstellungsinhalt, den sie in sich bergen, zu einer wirklichen Sprache, der Gebärdensprache, entwickeln kann und die ebenso, wie sie auf der einen Seite ohne scharfe Grenze aus einer komplexen Affektäußerung in eine Sprachäußerung, so auf der andern aus einem bloßen Affektsymptom in eine Willenshandlung übergehen kann[1]). In der Tat fällt gerade bei der eigentlichen Gebärdensprache beides zusammen: sie ist, wenn wir den Schwerpunkt der Bedeutung der Sprache auf den rein psychologischen Inhalt verlegen, Sprachäußerung und Willenshandlung zugleich. Dabei werden die aktiv nach außen tretenden Affektäußerungen in dem Augenblick zu Willenshandlungen, wo die Ausdrucksbewegungen äußere Wirkungen erzeugen, die dem Verlauf der den Willensakt konstituierenden inneren Gemütsbewegungen regelmäßig assoziiert sind. In Wahrheit ruht darum aber auch jeder Willensvorgang von irgend zusammengesetzterer Art auf der Grundlage eines Affekts. Wenn im Widerspruch damit noch immer bisweilen das Vorkommen rein intellektueller gefühls- und affektfreier Willenshandlungen behauptet wird, so ist dies offenbar eine Täuschung, die auch hier mit der so oft die psychologische Beobachtung schädigenden Neigung zusammenhängt, die Erscheinungen in bestimmte Klassen zu ordnen. Läßt man sich durch solche künstliche Scheidungen nicht irre machen, so kann, wie die psychologische Beobachtung und die Symptomatik der Ausdrucksformen übereinstimmend lehren, schon deshalb zwischen Gefühl und Affekt

[1]) Vgl. Völkerpsychologie, Bd. I³, S. 143 ff.

keine fest bestimmte Grenze gezogen werden, weil es im strengsten Sinne wohl überhaupt kein Gefühl gibt, das nicht bereits Bestandteil eines Affekts wäre. Nicht anders verhält es sich nun aber auch mit der Grenze zwischen Affekt und Willensvorgang. Nur in einer Beziehung besteht wohl hier ein Unterschied. Während jedes irgendwie erheblich unser Bewußtsein in Anspruch nehmende Gefühl bereits dem Verlauf eines Affekts angehört, pflegt nämlich der Verlauf eines Willensvorgangs dem eines Affekts bis zu dem Punkte vollständig zu gleichen, wo der Willensakt entweder mit einer inneren Willensentscheidung oder mit einer äußeren Willenshandlung abschließt. Darum ereignet es sich häufig, daß sich ein Affekt gewissermaßen erst vor unsern Augen zur Willenshandlung entwickelt, oder daß ein zufälliges Nebenmoment, das in andern Fällen auf der Stufe der bloß andeutenden Ausdrucksbewegung verbleibt, als Willenshandlung in die Erscheinung tritt. Hängt doch damit die wichtige Rolle zusammen, die in unserer Beurteilung den Handlungen aus Affekt gegenüber andern Willenshandlungen zukommt. In solchen Fällen könnte man offenbar die auf der Grenze stehenden Erscheinungen oft ebensogut Ausdrucksbewegungen von Affekten wie Willenshandlungen im Affekt nennen. Der Willensvorgang überhaupt läßt sich demnach auch als ein Affekt definieren, der seine eigene Lösung durch die innere und äußere Wirkung herbeiführt, in der sein Gefühlsverlauf endet.

Für die experimentelle Analyse einfacher Willensvorgänge, in denen uns diese Beziehungen zwischen Gefühl, Affekt und Wille mit besonderer Deutlichkeit entgegentreten, stehen nun der Psychologie die sogenannten »Reaktionsversuche« zu Gebote. Es würde hier zu weit führen, diese Versuche und ihre verschiedenen Modifikationen näher zu beschreiben[1]). Es kann aber auch um so mehr genügen, auf ihre Resultate hinzuweisen, da zur näheren Interpretation noch weitere experimentelle Ergebnisse, insbesondere die Feststellungen über den Umfang des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit sowie die Eigenschaften der Erinnerungsvorgänge

[1]) Vgl. Physiologische Psychologie, III[6], S. 359 ff. In kurzem Auszug Grundriß[12], S. 235, 240.

überhaupt herbeigezogen werden müssen[1]). Hiernach lassen sich diese Resultate in folgende Sätze zusammenfassen: 1) Der ganze Verlauf eines Willensvorganges trägt von Anfang den Charakter eines Affekts, der nur in vielen Fällen, aber keineswegs in allen durch die geringere Gefühlsintensität von den gewöhnlich sogenannten Affekten sowie durch die oben erwähnten Spannungs-, den zu diesen hinzutretenden Erregungs- und schließlich der Beendigung des Vorgangs folgenden Lösungsgefühle unterschieden ist. 2) Die Hauptinhalte des Willensvorgangs bestehen aus Gefühlsvorgängen von einfacher oder komplexer Art. Neben ihnen sind Vorstellungen im gewöhnlichen von den durch äußere Reize bedingten Wahrnehmungen abstrahierten Sinne da, wo nicht etwa unmittelbare Sinneseindrücke in den Vorgang eingehen, überhaupt nicht vorhanden, sondern ihre Substitute bilden überaus flüchtige Fragmente solch angeblicher Vorstellungen, ähnlich denen, die allgemein die sogenannten Erinnerungsvorstellungen ausmachen, nur daß sie in der Regel bei den Willensvorgängen noch schwächer und flüchtiger sind. Dagegen sind einzelne durch die größere Intensität der begleitenden Gefühle ausgezeichnet; es sind diejenigen Vorstellungsfragmente, die man Motive zu nennen pflegt. 3) Bei den Willensvorgängen treten zwei Erscheinungen hervor, die man auch bei den Affekten und bei andern relativ affektfreien Verlaufsformen des Denkens zu beobachten pflegt: erstens die Antizipation der späteren Inhalte eines Vorganges in den ihm vorangehenden, und zweitens, besonders bei etwas länger dauernden Prozessen, die zunehmende Verkürzung der vorangehenden Teilvorgänge gegenüber den später folgenden, eine Erscheinung, die wir als die der Verdichtung des Denkens bezeichnen wollen. 4) Besonders deutlich ist endlich bei den Willensvorgängen eine andere Erscheinung zu beobachten, die zwar alle nicht durch dazwischentretende Wahrnehmungsprozesse unterbrochenen Denkvorgänge, dabei aber wiederum hauptsächlich die Affekte kennzeichnet. Sie besteht in der Tatsache, daß zumeist die gewissen Vorstellungsfragmenten entsprechenden spezifischen Gefühle intensiv im Bewußtsein vorhanden sein können, während die zugehörigen Vorstellungselemente selbst erst merklich später in den

[1]) Ebenda, III[6], S. 324 ff., 330 ff., 482 ff., Grundriß[12], S. 293, 304.

Blickpunkt desselben treten oder auch ganz ausbleiben, — eine Erscheinung, für die schon die allbekannten Zustände des Besinnens auf eine frühere Wahrnehmung oder auf eine auszuführende, aber im Augenblick vergessene Handlung charakteristische Beispiele bieten. 5) In seinem formalen Verlauf stimmt der Willensvorgang, abgesehen von den abschließenden, die innere oder äußere Handlung begleitenden Spannungs-, Erregungs- und Lösungsgefühlen, mit jedem sogenannten Denkvorgang darin überein, daß er ein einheitliches in bestimmte Zeitgrenzen eingeschlossenes Ganzes bildet. Überträgt man sich den Denkakt in die ihm äquivalente sprachliche Form, so entspricht der Willensvorgang dem Satz, nicht dem Wort. Auch ist es wahrscheinlich, daß der zeitliche Umfang eines in sich geschlossenen Willensvorgangs mit denjenigen Zeitgrenzen übereinstimmt, die durch besondere Versuche über den Umfang der im Bewußtsein zusammenzuhaltenden rhythmischen Taktformen festgestellt werden können. Doch sind natürlich diese Grenzen durch die bei ihnen eingreifenden oben erwähnten Verdichtungen unbestimmter und variabler als bei den zur Bestimmung des Bewußtseinsumfanges stattfindenden Bedingungen der rhythmischen Wiederholung. 6) Nach allem dem ist von sogenannten Zweck- oder Zielvorstellungen, die nach der Reflexionspsychologie die Willensvorgänge von Anfang an begleiten sollen, oder von »Organempfindungen«, die angeblich die Substrate der in sie eingehenden Gefühle bilden, überhaupt nichts zu beobachten. Eine wirkliche Zielvorstellung kommt höchstens am Ende oder noch häufiger nach dem Abschluß des Prozesses vor; und Organempfindungen mischen sich, abgesehen von den zu den mimischen Ausdrucksbewegungen gehörigen Muskelempfindungen, höchstens zufällig bei.

### d. Die Einheit des Willensvorgangs.

Im Hinblick auf diese Schilderung des Willensvorgangs könnte man die Frage erheben, warum wir den Begriff des Willens nicht auf das Endstadium des Gefühls der Tätigkeit beschränken und von dem vorangehenden Verlauf absehen sollten. Dem stehen aber auf der einen Seite die Ermittlungen über den Umfang des Bewußtseins, auf der andern die stetigen Übergänge dieser Vorstadien

in das eigentliche Wollen sowie die Verbindung beider zu einem einheitlichen Ganzen im Wege. Offenbar verhält es sich darum hier mit dem Wollen wiederum genau so wie mit dem weiteren Begriff des »Denkens«. Wir haben nur da ein Recht, von Denkprozessen zu reden, wo sich der Verlauf des Denkens in zusammenhängende und zugleich in sich abgeschlossene einzelne Denkvorgänge gliedert. Das bezeugen deutlich die sprachlichen Formen, die zwar keineswegs mit dem Denken überhaupt identisch sind, das vielmehr, ganz ähnlich wie Affekt und Willensvorgang, bloß durch vereinzelte Vorstellungsfragmente und stellvertretende Gefühle gekennzeichnet sein kann, daher denn auch die sprachliche und vollends die logische Beschreibung der Denkvorgänge wiederum dem psychologischen Tatbestand gegenüber eine durch Reflexion vermittelte Substitution ist. Nichtsdestoweniger bietet selbst in dieser Übertragung des Gedankens in den Satz die Sprache immer noch charakteristische Bilder des zeitlichen Verlaufs, in denen sich die oben als Antizipation und Verdichtung bezeichneten Erscheinungen spiegeln. Am schönsten begegnen uns diese Bilder des Gedankenverlaufs da, wo man außer dem Zeitverlauf des sprachlichen Inhalts auch noch die Tonbewegung desselben aufzeichnet, und wo nun die letztere in dem Steigen und Fallen der Töne zugleich die Qualität des Affekts wiedergibt. Auch lassen sich bei solchen Versuchen die Sätze grammatisch so konstruieren, daß die Ordnung der Wörter jedesmal dieselbe bleibt, aber infolge der verschiedenen Betonung jedesmal eine andere Bedeutung gewinnt, etwa die einer Aussage, einer Frage, einer Bedingung, eines Befehls. Besonders charakteristisch gestaltet sich hierbei die Ausdrucksform des Befehls. Bei dem gleichen grammatischen Aufbau ist dann die Gesamtdauer des Satzes reichlich um ein Drittel kürzer als bei Aussage und Frage. Außerdem aber ist die Verdichtung bei ihm viel wirksamer, indem, was mit der Gesamtverkürzung zusammenhängt, die späteren Phasen der Tonbewegung in starker zeitlicher Verkürzung in den früheren Phasen antizipiert werden, so daß kein Zweifel bestehen kann: der Affekt des Befehls kündet sich fast schon im Beginne des Satzes in der Tonbewegung an, eine Tatsache, mit der die leicht zu machende Beobachtung in Beziehung steht, daß bei demjenigen, an den der

Befehl gerichtet ist, eine Resonanz des Affekts in einer analogen Beschleunigung der befohlenen Handlung einzutreten pflegt[1]). Dem entspricht eine weitere Beobachtung, die wir überhaupt bei der sprachlichen Äußerung eines Gedankens machen können: dieser steht, freilich zunächst nur in unbestimmten Umrissen, als ein Ganzes in unserem Bewußtsein, um dann, in Worte umgesetzt, den Satz und seine Tonmelodie zu begleiten und endlich am Schluß noch einmal als Ganzes klar apperzipiert zu werden. Wie angesichts dieser leicht zu bestätigenden Tatsachen, vollends wenn man sie mit den oben erwähnten Beobachtungen über den Verlauf und die Umfangsgrenzen rhythmischer Taktreihen sowie über die Antizipationen und Verdichtungen der Tonbewegungen zusammennimmt, Psychologen und Sprachforscher immer noch an der Meinung festhalten können, bei unserm Denken trete Glied für Glied jede einzelne durch ein Wort repräsentierte sogenannte Vorstellung, ganz so wie beim Sprechen des Satzes, in unser Bewußtsein, so daß die vorangegangene verschwunden ist, wenn die nächste ankommt, das ist um so unbegreiflicher, als diese Theorie eigentlich schon durch die Grammatik und ihre Satzgliederungen, geschweige denn durch die Psychologie ad absurdum geführt wird.

Was nun aber für andere Denkakte gilt, das gilt genau auch für die Willensvorgänge. Sind sie doch nur eine besondere Klasse von Denkakten, die sich höchstens durch gewisse, mit der Verdichtung des Denkens zusammenhängende Eigenschaften, wie die Antizipationen und die Gefühlsvertretungen der Vorstellungsinhalte vor andern auszeichnen. Wie der Gedanke überhaupt ein Ganzes ist, das in allen seinen Teilen bewußt sein muß, wenn es im Gesamtverlauf des Denkens wirksam sein soll, so ist auch der Willensvorgang ein einheitlich in sich abgeschlossenes Ganzes. Dagegen ist es mit den wirklichen Bewußtseinsvorgängen ebenso unvereinbar, daß irgendein Teil dieses Ganzen für sich allein dem bewußten Wollen angehöre, wie es undenkbar ist, daß alles, was wir überhaupt bei den Willensvorgängen erleben, nichts mit dem Willen selbst zu tun habe, sondern als bloße Begleiterscheinung oder als abstrakter Begriff das Wollen begleite[2]).

[1]) Vgl. Völkerpsychologie, II$^3$, S. 430 ff. [2]) a. a. O., II$^3$, S. 242 ff.

Bedürfte es nach allem dem noch eines weiteren Beleges für diese Übereinstimmung zwischen Wollen und Denken, so würde er schließlich in den mannigfachen Übergangsformen gegeben sein, welche uns in jenen sprachlichen Äußerungen begegnen, die ebensogut als Denkakte wie als Willensakte betrachtet werden können. In erster Linie gehört hierher der Befehlssatz. Er birgt nach der gewöhnlichen Auffassung einerseits einen Vorstellungsinhalt, anderseits einen Willensakt, insofern er als äußere Handlung eine Wirkung auf denjenigen ausüben soll, dem der Befehl erteilt wird, um bei ihm selbst wieder einen Willensakt und eine äußere Handlung hervorzubringen. In diesem Sinne vereinigt er in sich die Begriffe von Mittel und Zweck, wie sie die übliche logische Analyse der Willensvorgänge annimmt. Sieht man aber mit dieser jene beiden wieder als einander folgende und voneinander getrennte Akte an, so entspricht auch dies nicht im geringsten der Wirklichkeit, sondern alle diese fingierten Bestandteile fallen in einen einheitlichen Willensvorgang zusammen, wie das deutlich die in dem Ablauf des Befehlssatzes hervortretenden Antizipationen und Verdichtungen der späteren in den vorangegangenen Gliedern zeigen. Was von dem Logiker als eine Folge verschiedener Akte gedeutet wird, das ist eben auch hier, wie bei allen einheitlichen Denkvorgängen, ein Ganzes, das von Anfang an als solches in unser Bewußtsein eintritt, und der zeitliche Verlauf besteht nun darin, daß in diesem Ganzen die einzelnen Bestandteile sukzessiv klarer apperzipiert werden, während sie fortan eine zusammenhängende, diese klareren mit den sich verdunkelnden Elementen verbindende Einheit bilden. Zugleich aber ist dieses Ganze ein Willensvorgang im vollen Sinne des Worts, indem es nicht bloß, wie jeder willkürlich eingeleitete Denkprozeß, in sich verbunden, sondern auch eine auf äußere Wirkungen gerichtete Handlung ist. Daneben hat überdies der Befehl die Eigenschaft einer starken Affektbetonung, mit der der rasche Verlauf und die ihm in besonderem Grade eigene Verdichtung des Ausdrucks zusammenhängt. Zwischen Befehl, Frage, Aussage können nun weiterhin mannigfache Übergänge in der gleichen Richtung vorkommen, stets gibt sich dies aber zugleich in der Stärke des Affektverlaufs kund, die bei der Frage der des Befehls am nächsten kommt und bei

der Aussage schwankendere Formen bietet. So gibt es eine scharfe Abgrenzung aller dieser psychischen Vorgänge überhaupt nicht. Der Gefühlsverlauf ist stets zugleich Affektverlauf, und der Willensvorgang ist eine Unterform des Affekts. Jeder dieser Vorgänge ist, sobald er ein in sich relativ abgeschlossener Bewußtseinsprozeß ist, eine Einheit, die nur in dem Sinne einen Verlauf bildet, als dabei ein stetiger Wechsel zwischen den momentan apperzipierten und den übrigen dunkler bewußten Elementen stattfindet, die ihrerseits als zugehörig zu dem gleichen Denkvorgang von einem weiteren Umkreis disponibler Inhalte abgegrenzt sind. Zusammenfassend läßt sich daher sagen: der Verlauf eines in sich abgeschlossenen Denkvorgangs besteht nicht sowohl in einer äußeren Folge verschiedener Bewußtseinsinhalte, als vielmehr in einer stetig ablaufenden inneren Metamorphose eines Gesamtinhalts, die in der wechselnden Erhebung einzelner Teile zu deutlicherem Bewußtsein und in der Verdunklung anderer, seltener in dem Zutritt weiterer, aber den Komplex nicht wesentlich beeinflussender Elemente sich äußert. Der einzelne komplexe Denkvorgang ist dann durch Intervalle geschieden, in denen, meist noch flüchtiger als seine Teile, isolierte und rasch dem Vergessen anheimfallende Empfindungs- und Gefühlselemente im Bewußtsein anklingen. Diese aus dem Zusammenhang des Bewußtseins herausfallenden Elemente haben wohl in der nie ganz stille stehenden Einwirkung äußerer Sinnesreize und interkurrierender Erinnerungselemente ihre Quelle. Solche direkt nicht in die eigentlichen Denkprozesse eingreifende Nebeninhalte müssen hier außer Betracht bleiben, wenn wir auf die Frage nach der Dauer und dem Umfang der einzelnen Denkprozesse eine Antwort gewinnen wollen.

#### e. Der Umfang des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit. (Die beiden Bewußtseinsschwellen.)

Unter Beachtung dieser Bedingung findet nun die obige Frage in den beiden bildlich sogenannten Schwellen ihre Beantwortung, von denen die erstere den Gesamtumfang eines konkreten Denkprozesses, die zweite den engeren Umfang der von der Aufmerksamkeit, also mit maximaler Deutlichkeit erfaßten Inhalte bezeichnet. Es liegt auf der Hand, daß sich diese beiden Schwellen nur unter

Bedingungen, die das Experiment zulassen, und nicht etwa durch direkte Analyse, d. h. durch unmittelbares Herausheben aus dem Ganzen des Bewußtseins, feststellen lassen. Dagegen bietet das Experiment ein naheliegendes Mittel, um synthetisch, durch Zusammensetzung eines eben noch als Einheit aufzufassenden Komplexes das gleiche Ziel zu erreichen, wenn man mit dieser Synthese genau bis zu der Grenze geht, wo das Ganze nicht mehr als Einheit entweder im Bewußtsein oder im Fokus der Aufmerksamkeit festgehalten werden kann. Im ersten Fall bezeichnen wir diese Grenze als Bewußtseinsschwelle, im zweiten als Aufmerksamkeits- oder Apperzeptionsschwelle. Die beiden letzteren Ausdrücke sind der Sache nach gleichbedeutend: man pflegt aber vom Umfang der Aufmerksamkeit zu reden, wenn man die subjektive Tätigkeit des Aufmerkens, vom Umfang oder der Schwelle der Apperzeption, wenn man die extensive Größe des Komplexes im Auge hat, auf den sich diese Tätigkeit schärfster Auffassung richtet. Dabei ist diese engere Schwelle einfacher zu bestimmen, weil sich das in einem einzigen Apperzeptionsakt Erfaßte begreiflicherweise von dem dunkler Bewußten schärfer abhebt als der ganze Umfang des Bewußtseins überhaupt von dem Unbewußten oder, wie man sich bildlich auszudrücken pflegt, von dem was unter die Schwelle des Bewußtseins gesunken ist. Überdies bietet die Apperzeptionsschwelle den Vorzug, daß ihr sowohl zeitliche wie räumliche Komplexe elementarer Eindrücke zur Verfügung stehen. Man kann also namentlich hier einander parallel gehende Schwellenbestimmungen im Gebiet des Gesichts-, des Tast- und des Gehörsinns ausführen. Man bietet z. B. dem Auge innerhalb der Region des deutlichsten Sehens in einem momentanen Eindruck eine größere Zahl von Punkten in den eben noch zur Unterscheidung der einzelnen erforderlichen Distanzen und bestimmt die Punktmenge, die sich dabei noch als ein einheitliches Ganzes zusammenfassen läßt, während zugleich die Bedingungen so gestellt sind, daß der ganze Komplex erheblich unter der Grenze bleibt, die dem Umfang der physiologischen Region des zentralen Sehens entspricht. Analoge Versuche können mit punktuellen Tasteindrücken an geeigneten Stellen der äußeren Haut oder endlich mit durch kurze Zeitintervalle getrennten Schalleindrücken

mit Hilfe zeitlich äquidistanter Taktschläge ausgeführt werden. Dabei ergeben sich nun in diesen drei Fällen trotz der Verschiedenheit des Sinnesgebiets und der sonstigen äußeren Bedingungen jedesmal 6 einfache Eindrücke, Lichtpunkte, Tastpunkte oder Taktschläge, als die Grenze, die eben erreicht, aber auch nicht überschritten werden darf, um noch als ein einheitliches Ganzes aufgefaßt zu werden. Damit ist aber der Wert dieser Schwelle an die Bedingung geknüpft, daß zugleich Raumpunkte und Zeitpunkte jeder Art, nicht aber andere Elemente, wie z. B. Farben- oder Tonqualitäten, als äquivalente Bewußtseinselemente anzusehen sind. Im Hinblick auf die besondere Bedeutung gerade dieses übereinstimmenden Grenzwertes der zusammenfassenden Raum-Zeitanschauung ist es übrigens bemerkenswert, daß dieser Schwellenwert nicht etwa erst durch die direkt auf seine Ermittlung gerichteten Experimente gefunden wurde, sondern daß er sich erstmals gewissen praktischen Forderungen gegenüber herausstellte. Dabei hat es sich gefügt, daß das Sinnesgebiet, bei welchem die Sechszahl für die Elemente der Apperzeptionsschwelle auf experimentellem Wege zuletzt gefunden wurde, dasjenige war, bei welchem umgekehrt das praktische Bedürfnis zuerst dieser Grenze begegnet ist: der Tastsinn. Als man es nämlich unternahm, eine Blindenschrift zu konstruieren, die, ohne sich um die Schrift für Sehende zu kümmern, nur den Bedürfnissen des Blinden selbst sich anpassend, eine für ihn möglichst leicht lesbare sei, da trug über andere Versuche die Erfindung des Blindenlehrers Braille den Sieg davon. Dieser hatte sich die sechs Seiten eines zum Würfelspiel verwendeten Würfels in der Weise zum Vorbild genommen, daß er zu den Buchstabenzeichen alle zwischen einem Punkt und sechs Punkten möglichen Variationen der Stellung, also 1 Punkt, 2 Punkte horizontal, 2 Punkte vertikal usw., und dann noch einmal dasselbe Stellungssystem unter Vorantritt eines besonderen Signalzeichens für die Interpunktionen und die zehn Ziffern verwendete. Dieses System, bei welchem ein Komplex aus sechs Punkten die obere Grenze eines auf einmal zu apperzipierenden Ganzen bildet, ist nun in Wirklichkeit das einfachste, das erfunden werden konnte; es ist aber auch dasjenige, bei dem diese nach der praktischen Erfahrung der Blinden einzu-

haltende Grenze mit den psychologischen Bestimmungen der Apperzeptionsschwelle zusammenfällt. Daneben konnten nur die besonderen Anforderungen, die das Lesen an den Tastsinn stellt, zu dieser Koinzidenz der im äußersten Fall möglichen und der wirklich erforderlichen Leistung führen, während für den Sehenden an Mannigfaltigkeit unbeschränkte qualitative Unterschiede der Buchstabensymbole möglich sind.

Wesentlich anders verhält es sich mit dem zweiten Schwellenbegriff, mit der Umfangsschwelle des Bewußtseins. Selbstverständlich läßt sich in keiner Weise die Gesamtheit der in einem gegebenen Moment im Bewußtsein vorhandenen Objekte von solchen, die aus ihm verschwunden sind, unmittelbar durch eine irgendwie scharfe Grenze sondern, da ja die wesentliche Eigenschaft der dunkler bewußten Inhalte oder, bildlich gesprochen, der in den vom Blickpunkt der Aufmerksamkeit entfernter gelegenen gerade darin besteht, daß sie deutlich vorstellbare Inhalte überhaupt nicht sind. Dagegen ist uns oben schon eine andere Eigenschaft solcher dunkel bewußter Inhalte begegnet, welche den auf die äußerste Grenze der dunkeln Inhalte gerichteten Beobachtungen fördernd entgegenkommt. Sie besteht in den starken Gefühlserregungen, die diese ihrem Vorstellungsinhalte nach dunklen Inhalte nicht selten begleiten. Oben ist ihrer im Hinblick auf die Zustände des Vergessens, Besinnens u. dgl. gedacht worden. Sie können aber noch in anderer Weise, namentlich als Bestandteile ästhetischer Wirkungen, eine wichtige Rolle spielen. Eines der markantesten Beispiele dieser Art bieten rhythmische Eindrücke. Läßt man eine Reihe völlig gleicher und durch gleiche Intervalle getrennter Taktschläge, wie sie durch ein geeignet eingerichtetes Metronom erzeugt werden können, aufeinander folgen, so ordnen sich solche Reihen leicht von selbst zu regelmäßigen Taktfolgen, indem wir meist schon unwillkürlich die einzelnen Schläge abwechselnd mehr oder weniger betonen und dadurch die Zusammenfassung zu rhythmischen Reihen erleichtern. Bei einer langsameren Aufeinanderfolge mit Intervallen von mindestens einer Sekunde pflegen dann einfachere, bei schnelleren mit solchen von mindestens $^1/_8$ Sekunde kompliziertere Taktformen zu entstehen. Danach variiert nun aber auch die Zahl der Elemente,

die sich zu einem Taktganzen vereinigen lassen. So erhält man bei der einfachsten Taktform ($\overset{\prime}{1}\ 1\ \overset{\prime}{1}\ 1\ \overset{\prime}{1}\ 1$ — — —), dem $^2/_8$ Takt, 8 Takte = 16 Elementen als Grenze noch im Bewußtsein zusammenzuhaltender Einheiten, bei einem $^4/_4$ Takt mit 3 Graden der Hebung ($\overset{\prime\prime\prime}{1}\ 1\ \overset{\prime}{1}\ 1\ \overset{\prime\prime}{1}\ 1\ \overset{\prime}{1}\ 1$) bilden 5 solche Takteinheiten, also im ganzen 40 Elemente die Grenze, bis zu der man eine rhythmische Reihe noch im Bewußtsein vereinigen kann. Hierbei zeigt sich jedoch, daß es nicht das rhythmische Ganze selbst ist, das wir als einheitliche Vorstellung zusammenhalten und bei seiner Wiederholung als übereinstimmend erkennen, sondern daß dieses Wiedererkennen lediglich durch das rhythmische Gefühl zustande kommt, das jede Reihe nach ihrem Ablauf zurückläßt, und das bei der Wiederholung der gleichen Reihe am Ende derselben wiederkehrt. Dieses rhythmische Gefühl reguliert also hier in ähnlicher Weise die Zeitauffassung, wie dunkler bewußte Vorstellungen nicht selbst als Vorstellungen, wohl aber in den an sie gebundenen Gefühlen auf das Bewußtsein einwirken. Läßt man nun einer ersten in sich abgeschlossenen rhythmischen Reihe nach einem trennenden Signal unmittelbar eine zweite folgen, die in einzelnen Versuchen der ersten gleich, in andern von ihr um einige Taktschläge, eventuell nur um einen einzigen vermehrt oder vermindert wird, so ist der entscheidende Punkt da getroffen, wo nach dem Ablauf der beiden Reihen dieses rhythmische Gefühl noch eben identisch ist. Da nun das Urteil der Identität regelmäßig nur bei dem Punkte erfolgt, wo die Reihen wirklich identisch sind, kann es aber als ein sicheres Anzeichen dafür angesehen werden, daß die Schwelle des Bewußtseins, d. h. die Grenze, jenseits deren die Eindrücke nicht mehr im Bewußtsein zusammengehalten werden können, erreicht ist, sobald eine Vergleichung der aufeinander folgenden Reihen unmöglich wird. Dieses Resultat ist um so entscheidender, als bei diesen Versuchen, von verschwindenden durch Unaufmerksamkeit verschuldeten Fällen abgesehen, die Übereinstimmung der wirklichen Gleichheit oder Ungleichheit mit der rhythmischen Auffassung beider so gut wie ausnahmslos zusammentrifft.

Hieraus erhellt nun aber auch, daß es sich bei der Bestimmung

der Bewußtseinsschwelle nicht bloß um eine ganz andere Methode handelt, als bei der Aufmerksamkeitsschwelle, sondern daß dem entsprechend auch das Resultat eine wesentlich abweichende Bedeutung hat. Beim Umfang der Aufmerksamkeit wurde der komplexe Eindruck in einem einzigen Apperzeptionsakt momentan als deutliche Vorstellung erfaßt, und wenn es auch bei Wiederholung des gleichen Eindrucks an jenem Gefühl der Übereinstimmung nicht fehlt, so ist es doch unwesentlich: ein einmaliger Eindruck von sechs Elementen genügt an sich schon innerhalb der drei Sinnesgebiete, für die diese Schwelle ermittelt ist. Vergleichender Versuche mit einer größeren Anzahl von Elementen bedarf man nur, um sich zu vergewissern, daß sie jenseits der Schwelle der Apperzeption liegen. Auch sie werden noch als Vorstellungen aufgefaßt, nur fehlt die Möglichkeit, die Elemente zu einem einheitlichen, leicht wiederzuerkennenden Ganzen zu verbinden. Höchstens begegnet man seltenen Ausnahmen unter- oder überzähliger Ergebnisse: den ersteren bei noch ungeübten Beobachtern, den letzteren ausnahmsweise in Fällen besonders geschärfter Aufmerksamkeit, wo in einzelnen Versuchen ein Komplex von 7 statt 6 Elementen erreicht wird. Ganz anders bei der Bewußtseinsschwelle. Hier erklärt sich die Beschränkung der Beobachtungen auf den Gehörsinn von vornherein daraus, daß die Vorstellungselemente des Eindrucks als Kriterien des Urteils der Gleichheit oder Ungleichheit der Komplexe an den Abschluß der Reihen durch die an die dunkelsten Bestandteile der Komplexe gebundenen rhythmischen Gefühle gedrängt werden, die rhythmischen Formen aber bis dahin wenigstens nur im Gebiet der akustischen Metrik die hierzu geeignete Ausbildung gewonnen haben[1]). Außerdem hat aber gerade die notwendig werdende Anwendung des Prinzips der stellvertretenden Gefühle zu einem überaus wichtigen Unterschied der Bewußtseins- von der Aufmerksamkeitsschwelle geführt. Die Aufmerksamkeits- oder Apperzeptionsschwelle ist, abgesehen von den oben erwähnten singulären

[1]) Selbstverständlich soll damit übrigens nicht geleugnet werden, daß eine solche auf den andern Sinnesgebieten an sich möglich sei. Insbesondere wird man hier an den Tastsinn im Hinblick auf die Rhythmik der äußeren Körperbewegungen denken dürfen.

und darum ganz unwesentlichen Ausnahmen, eine einzige; die Bewußtseinsschwelle ist eine mehrfache. Denn sie ist gleichzeitig von dem Bewußtsein und von den momentanen Inhalten desselben abhängig. Von dem Bewußtsein, insofern eine fundamentale Eigenschaft desselben darin besteht, daß es jenseits einer oberen Grenze, der Maximalschwelle, einen umfassenderen Komplex nicht aufzunehmen vermag, und daß es eine untere Grenze gibt, unterhalb deren es selbst und damit auch die Bedeutung der Schwelle verschwindet. Jene obere Grenze liegt für rhythmische Inhalte bei einem Intervall der einzelnen momentanen Eindrücke von etwa $^1/_{10}$ Sekunde. Folgen die Taktschläge schneller aufeinander, so fließen sie in ein oszillierendes Geräusch zusammen und können daher nicht mehr in eine rhythmische Reihe geordnet werden. Die untere Grenze liegt bei einem Intervall von etwa 2 Sekunden. Folgen sich die Taktschläge erheblich langsamer, so hört die Möglichkeit einer rhythmischen Gliederung und damit auch der Zusammenfassung einzelner Gruppen zu Takteinheiten auf; die einzelnen Taktschläge folgen einander ohne bestimmte Begrenzung in gleicher Stärke.

Neben den allgemeinen Eigenschaften des Bewußtseins sind es nun aber zugleich die besonderen seiner Inhalte, die auch da, wo jene als konstant angesehen werden dürfen, den Umfang bestimmen, den ein um den Apperzeptionsinhalt sich ordnender Komplex an Umfang nicht überschreiten darf, wenn er noch als ein einheitliches Ganzes aufgefaßt werden soll. Es ist oben schon einer unteren und einer oberen Grenze der Bewußtseinsschwelle gedacht worden, die sich ergeben, wenn man einerseits das einfachste musikalische Taktmaß, den $^2/_8$ Takt, anderseits das für die Zusammenfassung einer möglichst großen Anzahl von Elementen geeignetste, den $^4/_4$ Takt, beide bei den für sie günstigsten Intervallen der Taktschläge, anwendet; und es wurden so für jeden dieser beiden Fälle zwei Werte gefunden, die möglicherweise beide als Schwellen definiert werden könnten, dabei aber jedesmal nach entgegengesetzter Richtung gehen. Nimmt man zum Umfangsmaß die Summe der Elemente, die in den sämtlichen zu einer Einheit zusammenzufassenden Takten enthalten sind, so bildet die untere Schwelle der $^2/_8$ Takt mit 16, die obere

der $^4/_4$ Takt (dem übrigens der $^6/_4$ Takt im Erfolg im wesentlichen äquivalent, nur bei längeren Beobachtungen anstrengender ist, also leichter versagt) mit 40 Elementen. Wollte man dagegen die Grenze nach der Zahl der Komplexe, die im Bewußtsein zusammengefaßt werden können, bestimmen, so erhält man für die einfachste Gliederung 8 Takte, für die komplizierte bloß 5 Takte. Aus diesen Verhältnissen ersieht man ohne weiteres, daß die reichere Gliederung eines Komplexes die Bewußtseinsschwelle für ihn beträchtlich erweitert, während dem allerdings eine, wenn auch erheblich geringere relative Verengerung der Schwelle infolge der Erschwerung der Auffassung gegenübersteht. Diese praktisch bedeutsamsten Grenzen können nun aber nach dem oben Bemerkten nach beiden Seiten noch überschritten werden, nach unten bei stetiger Verminderung der zu vereinigenden Elemente, nach oben bei einer weiteren Vermehrung derselben (dort bis zu der Grenze, wo die rhythmische Zusammenfassung überhaupt versagt: bei einem Intervall der Taktschläge von über etwa 2 Sekunden, hier bei einem solchen von $^1/_{10}$ Sekunde, wo eine gesonderte deutliche Auffassung der einzelnen Elemente nicht mehr möglich ist). Darum sind offenbar auch in der Musik jene Grenzen der Taktmaße festgehalten worden, und sie entsprechen zugleich der Zahl der unterscheidbaren und zur Erzeugung rhythmischer Formen nötigen Hebungen, die nicht unter eine einzige herabgehen und nicht über drei gegenüber den mit ihnen wechselnden Senkungen sich steigern dürfen: dort im $^2/_8$, hier im $^4/_4$ bis $^6/_4$ Takt. Somit sind diese Grenzen nicht etwa willkürlich im musikalischen und poetischen Metrum eingeführt, sondern sie sind aus den Bedingungen des Bewußtseins heraus entstanden, daher denn auch bei der Aufeinanderfolge objektiv völlig gleicher Taktschläge mit der zunehmenden Geschwindigkeit der Rhythmus von selbst aus seiner einfachsten allmählich in seine durch drei Hebungen bestimmten verwickeltste Form übergeht. Auch sind diese Erscheinungen des rhythmischen Verlaufs der Bewußtseinsphänomene keineswegs auf die musikalisch-poetische Metrik beschränkt, sondern sie äußern sich ebenso, nur in unregelmäßigeren Anfängen bereits in der gewöhnlichen Sprache, und, wie dies die direkte Beobachtung zeigt, in dem Verlauf der Bewußt-

seinsvorgänge überhaupt. Sie treten hier insbesondere in der gleichen Abhängigkeit von dem Umfang der Gedankenkomplexe hervor, wie sie sich uns so ausgeprägt in der musikalischen Rhythmik bietet. Ein momentaner Gedankeninhalt, wie ihn die Sprache etwa in einem kurzen Befehlssatz ausdrückt, kann der Rhythmik völlig entbehren. Je umfangreicher der Gedankenaufbau wird, um so reicher wird die Akzent- und Tonmodulation der Elemente, wobei diese beiden wieder wechselseitig sich vertreten können. Um so notwendiger wird aber auch diese wachsende Gliederung, wenn noch ein einheitlicher, in einem einzigen Akt nach seinem Ablauf überschaubarer Komplex entstehen soll. Und wiederum treten diese Veränderungen durch eine nicht von außen hinzukommende Willkür ein, sondern sie vollziehen sich durch jene dem Bewußtsein selber immanenten Eigenschaften, die in den beiden Schwellenbegriffen ihren Ausdruck finden. Die Gesetze der musikalisch-poetischen Rhythmik sind eben lediglich ideale Formen der alle unsere Gedankeninhalte wie nicht minder unsere äußeren Körperbewegungen beherrschenden Gesetze rhythmischer Gliederung: sie sind Kunstformen, aber, wie alle Kunstformen, vorgebildet in den Naturformen, die in diesem Fall in den allgemeinen Eigenschaften unserer psychophysischen Organisation und damit unseres Bewußtseins ihre Quelle haben.

Es ist notwendig gewesen, hier auf diese Erscheinungen näher einzugehen, um dem weitverbreiteten und besonders in der Rechtswissenschaft herrschenden Vorurteil zu begegnen, das menschliche Bewußtsein sei ein nach den Bedürfnissen eines einzelnen, an sich außerhalb der Psychologie selbst liegenden Problems beliebig zu behandelnder Gegenstand, und es seien nicht vielmehr hier wie überall unsere Voraussetzungen zunächst an die Eigenschaften gebunden, die für das Bewußtsein überhaupt gelten.

#### f. Verhältnis des Wollens zu Gefühl und Affekt.

Wenn der Willensvorgang, wie wir oben sahen, in den Formen seines Verlaufs und seiner Gliederung in einzelne Bestandteile keine wesentlichen Unterschiede von andern komplexen seelischen Vorgängen bietet, die wir als allgemeine Bewußtseinsphänomene mit

dem Namen der »Denkvorgänge« bezeichnen, so ist nun darin keineswegs eingeschlossen, daß er, als Ganzes betrachtet, nicht ein eigenartiger, durch bestimmte Merkmale ausgezeichneter Prozeß sei. Freilich liegt diese Eigenart nicht in spezifischen Elementarvorgängen begründet, wie von den geläufigen Willenstheorien angenommen wird, mögen sie nun jene als bewußte oder als unbewußte, als definierbare oder als undefinierbare voraussetzen. Vielmehr besteht, wie die psychologische Analyse des ganzen Willensvorgangs zeigt, sein wesentliches Unterschiedsmerkmal von andern einheitlichen und in sich abgeschlossenen Vorgängen lediglich darin, daß er ihnen gegenüber ein Komplex höherer Stufe ist, der sie alle einschließt und sie zugleich zu einem Ganzen abschließt. Denn zunächst setzt er als erstes Glied einen Gefühlsverlauf voraus, daran reiht sich als zweites Glied ein aus diesem Gefühlsverlauf erzeugter Affekt, und an ihn erst als letztes der diesen Affekt abschließende Vorgang seiner Lösung, der aber seinerseits wiederum nur aus Gefühlselementen besteht und den vorangegangenen Affekt als notwendiges Vorstadium fordert. Nichts kommt also bei dem Willensvorgang hinzu, was an sich als ein spezifisches Element gelten könnte. Eben weil er alle andern beschränkteren Vorgänge, den Gefühls- und den aus diesem zusammengesetzten Affektvorgang, zu einem geschlossenen Prozeß vereinigt, also der am meisten zusammengesetzte unter allen ist, erscheint er aber als ein durchaus eigenartiger. Auch hier wiederholt sich übrigens, was bereits für das Verhältnis des Gefühls zum Affekt gilt. Dieser ist nichts anderes als selbst ein Gefühlsverlauf, der nur durch seine größere Dauer, die infolgedessen sich steigernde Intensität der Gefühle und daneben in der Regel durch ihre gleichartigen Inhalte seinen besonderen Charakter gewinnt. Gerade so ist nun der Willensvorgang wiederum nur ein Affektverlauf, bei dem diese relative Gleichartigkeit der Inhalte ebenfalls besteht, nur daß sie zu einem Endstadium überführt, welches den Affekt löst und damit einen neuen Zustand des Bewußtseins erzeugt. Dadurch sind wir jedoch nicht im geringsten berechtigt, dieses Endstadium allein als den ganzen Willensvorgang anzusehen. Denn erstens hängt es stetig mit den vorangegangenen Stadien zusammen, und zweitens ist der Willensvorgang als Ganzes betrachtet

ebenso ein in sich abgeschlossenes Gebilde, wie etwa bei den relativ affektlosen Denkakten ein Aussageurteil oder bei den affektbetonten ein Befehlssatz, welcher letztere ja, wie wir sahen, inhaltlich nahezu mit dem Willensvorgang sich deckt.

Besteht so die Eigenart des letzteren im Grunde lediglich darin, daß er der am meisten zusammengesetzte und zugleich der in sich abgeschlossenste seelische Vorgang ist, so liegt nun weiterhin eben in diesem Moment wohl eine Eigenschaft desselben begründet, die freilich nur bei den komplexeren Vorgängen deutlich wird, dabei aber gleichfalls nicht spezifischer Art ist. Es sind jene Antizipationen und Verdichtungen, wie sie uns bei allen Gedankenprozessen begegnen und besonders an der Tonmelodie der gesprochenen Sätze nachgewiesen werden können. Daß sie bei den Willensvorgängen zu besonders starker Wirkung gelangen, zeigt auch der sprachliche Ausdruck des Befehlssatzes, in welchem die Vorausnahme des Endstadiums nicht selten bis zum Anfang zurückreicht, ohne dadurch den Gesamtverlauf wesentlich zu beeinträchtigen. Immerhin unterscheidet sich hier der Befehl von dem voll entwickelten Willensvorgang dadurch, daß bei diesem neben den beschleunigenden zugleich retardierende Momente in den Verlauf einzugreifen pflegen, wie sich besonders bei den als »Wahlvorgänge« bezeichneten protrahierten Prozessen sowohl in der Selbstbeobachtung wie in der Messung ihrer objektiven Dauer bei den Reaktionsexperimenten zu erkennen gibt. Ebenso gehört in das gleiche Gebiet die fortschreitende Verkürzung folgender durch vorangegangene übereinstimmende Willensvorgänge. Hier kann die Verdichtung schließlich zur Elimination mehr oder minder zahlreicher Glieder führen, deren Spuren nun aber nicht selten noch in der Form von Gefühlserregungen zurückbleiben. Wo das nicht zutrifft, sondern wo das letzte Stadium, das in dem Wort »Entschluß« in seiner ursprünglichen anschaulichen Bedeutung, in der das Präfix dem Schluß den Hinweis auf den Ursprung aus dem Vorangegangenen hinzufügt, seinen bezeichnenden Ausdruck findet, da kündet sich ein solcher Schluß durch dieses Präfix zugleich als ein neues Erzeugnis an. Darum fehlen auch hier als Symptome der dem Ende zueilenden Gedankenbewegungen in Akzent und Tonfall

die Antizipationen nicht; aber der Schwerpunkt liegt doch in diesem Fall auf den Verdichtungen der einzelnen Denkakte, aus denen sich der ganze Vorgang zusammensetzt, wie das wieder vorzugsweise an den protrahierten sogenannten Wahlhandlungen zu beobachten ist. Die Wahl ist freilich auch hier kein Wahlvorgang im logischen Sinne, kein Prozeß der Vergleichung mit darauf folgender Wertbeurteilung: alles das ist vielmehr lediglich ein Produkt nachträglicher Reflexion und einer an sie sich anschließenden logischen Interpretation des Willensvorgangs, wobei gerade die wesentlichen Merkmale dieses letzteren zum Verschwinden gebracht sind. Zu ihnen gehört insbesondere die Konzentration der Gefühlsbetonung auf die durch die Verdichtung benachbarter Elemente im Bewußtsein stärker gehobenen Inhalte, die qualitativ im allgemeinen verschieden sind, mit der Annäherung an das Endstadium aber durch die zunehmenden Antizipationen gesteigert werden, um schließlich in der Lösung des Affekts und, wo der Vorgang in eine äußere Handlung übergeht, mit dieser das Ganze abzuschließen. So regelmäßig aber auch diese Wirkungen zu einer äußeren Willenshandlung hinzugehören und dadurch immerhin wichtige Endglieder derselben bilden, so sind sie doch nicht sowohl integrierende als vielmehr akzessorische Bestandteile, die, wenn sie fehlen, eben das ausmachen, was wir einen »inneren Willensvorgang« nennen. Nimmermehr ist jedoch ein solcher ohne äußeren Erfolg endigender Prozeß etwa, wie das besonders die juristische Betrachtung meistens annimmt, ein unvollständiger Willensvorgang zu nennen (vgl. S. 239ff.). Vielmehr beruht diese Auffassung auf einer, wie wir unten sehen werden, auch noch in anderer Beziehung störend eingreifenden Verwechslung der Beurteilung des Willens mit der psychologischen Natur desselben. Für diese ist nicht die Frage, wie der Wille nach außen tritt, sondern, wie er als ein geschlossener psychischer Prozeß vorkommen kann, die entscheidende, und hier kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß jene charakteristischen Elemente, in denen sich die schließliche Lösung vollzieht, allein maßgebend sind. Von dieser psychologischen Seite betrachtet, vollziehen sich aber in uns unendlich viele Willensvorgänge durchaus nicht als bloße vorbereitende Phänomene einer äußeren Bewegung, sondern sie finden ihren Abschluß in einem inne-

ren rein psychischen Erfolg, an den möglicherweise später eine neue Willenshandlung sich anschließen, der aber auch sein definitives Ende in dem inneren Erfolg unmittelbar finden kann. Ein Fall der ersten Art ist der Vorsatz, dem seine Ausführung unter Umständen nach langer Zeit erst folgt. Dies geschieht hier in einem völlig neuen Willensvorgang, in den jener erste nur als Motiv, nicht selbst als Teil eingeht. Fälle der zweiten Art sind alle in den Gedankenverlauf eingreifenden und diesen wesentlich mitbestimmenden Entschlüsse, zu denen nur unter besonderen, oft nebensächlichen Bedingungen äußere Handlungen hinzutreten. Besonders gehören hierher viele der rasch verlaufenden, trotzdem aber gerade für unser psychisches Leben entscheidenden Willensakte einfachster Art, die in fortwährender Wiederholung, bald durch äußere Eindrücke, bald durch plötzlich hereintretende Assoziationen angeregt, fortan den Verlauf der Bewußtseinsvorgänge bestimmen. So vor allem die Lenkung der Aufmerksamkeit, die in kondensierter Form dem psychologischen Beobachter die ihm von den Reaktionsversuchen her bekannten Stadien wachsender und sich lösender Spannungs- und Erregungsgefühle, zugleich mit den charakteristischen Unterschieden darbietet, wie sie die passive, einem völlig neuen Eindruck sich hingebende oder die erwartete, durch den vorangegangenen Verlauf vorbereitete Apperzeption zeigen[1]).

### g. Der Begriff der Willensmotive.

Unverkennbar hat diese Vermengung des inneren Willensaktes mit der äußeren Willenshandlung die Auffassung jener Inhalte des Willensvorgangs getrübt, die man nicht nur an sich als wichtige Bestandteile desselben, sondern insbesondere als die für die Voraussetzung der äußeren Willenshandlungen entscheidenden ansieht: der Motive. Schon dem Wort Motiv liegt jene Vermengung zugrunde. Das »Motiv« ist wörtlich übersetzt der »Beweggrund« oder, wie man diesen mehr mit Rücksicht auf die ihm eigene gesteigerte Gefühlsbetonung bildlich bezeichnet, die »Triebfeder« der Handlung. So entstand die Auffassung, der gesamte Willensvorgang bestehe überhaupt nur aus bestimmten vorausgehenden Motiven

[1]) Physiologische Psychologie, III$^6$, S. 317.

als den Ursachen und der aus diesen hervorgehenden äußeren Handlung als der Wirkung dieser Ursachen. Damit ist das Wollen einfach dem Kausalprinzip subsumiert und der bekannten Neigung Folge gegeben, den wirklichen Vorgang mit seiner mehr oder minder willkürlichen logischen Interpretation zu vertauschen. Nun zeigt aber die Beobachtung seines Verlaufs, daß die sogenannten Motive, d. h. diejenigen Inhalte, die in deutlich erkennbare Beziehungen zum Enderfolg treten, weder die einzigen sind noch in einem der Kausalität des Naturgeschehens entsprechenden Verhältnis zu ihm stehen. Zunächst bilden nämlich die Motive durchaus keine spezifischen und darum auch keine bestimmt abzugrenzenden Inhalte, sondern sie sind durchaus solche flüchtige, oft unbestimmt fluktuierende, aus Gefühls- und Vorstellungselementen bestehende Gebilde wie die andern. Was sie auszeichnet, das ist nur das intensivere antizipierende Anklingen an das Schlußglied; auch dies ist aber höchstens eine Steigerung einer noch sonst, wie wir sahen, vorkommenden Eigenschaft, und die letztere macht sich auch hier nicht selten bloß in jener Form eines intensiven Gefühls geltend, wie wir es z. B. bei dem Besinnen auf ein unserm Gedächtnis entfallenes Wort beobachten (s. o. S. 260f.). Nimmt der Willensvorgang eine irgend verwickeltere Form an, so treten dann dazu oft blitzartig vorübergehend teils widerstreitende Inhalte, die die gleiche Eigenschaft der Vorausnahme des Enderfolgs besitzen, teils aus dem dunkleren Bewußtsein nur als Gefühlsmomente herüberwirken. Besonders setzen sich ferner plötzlich auftretende, an interkurrierende Sinneseindrücke gebundene relativ stabilere Wahrnehmungen in Motive um, die den Ablauf des Vorganges abbrechen und eventuell einen neuen auslösen können. So kommt es, daß gerade aus dem, was bei der äußeren Beurteilung zuerst sich aufdrängt, aus der äußeren Handlung, ebensowenig auf den vorangegangenen inneren Verlauf zurückgeschlossen werden darf, wie es möglich ist, umgekehrt in irgendeinem Stadium dieses Verlaufs die Handlung vorauszusagen. Nur einen einzigen Fall gibt es, wo in der Regel das Verhältnis von Motiv und Erfolg äußerlich wenigstens dem Verhältnis von Ursache und Wirkung analog zu sein scheint. Er liegt dann vor, wenn eine äußere Wahrnehmung plötzlich einen Willensvorgang auslöst, der mit

einer äußeren Handlung abschließt, und wenn in den zwischenliegenden psychischen Verlauf keine interkurrierenden Motive anderer Art eingreifen. Hier kann der objektive Beobachter da, wo ihm nur der Anfang, der äußere Reiz, und das Ende, die Bewegung, zugänglich sind, unmöglich entscheiden, ob es sich um eine Willenshandlung oder bloß um eine in den zentralen Reflexorganen vermittelte Übertragung des Reizes auf die motorischen Nerven handelt, weil nur die unmittelbare subjektive Wahrnehmung, diese dann aber allerdings mit Sicherheit, feststellen kann, ob der Eindruck zum Motiv geworden ist, dem die Bewegung als die diesem Motiv adäquate Handlung folgt. Dennoch ist die Zurückführung auf eine einfache Kausalität sogar in diesem Fall mindestens zweifelhaft. Denn die Bedingung, die zur Gültigkeit dieser Analogie erforderlich sein würde, ist, wenigstens für das menschliche Bewußtsein, schwerlich jemals erfüllt. Sie würde darin bestehen, daß nicht bloß während des in Frage kommenden einzelnen Willensvorganges selbst kein anderes wegen seiner flüchtigen vorwiegend gefühlsmäßigen Natur unbeachtet gebliebenes Motiv vorhanden gewesen sei, sondern daß auch frühere, in eine unbestimmte Vergangenheit zurückreichende Motivinhalte nicht durch den Eindruck wiedererweckt und irgendwie assimilativ sich mit dem zunächst erregten verbunden oder aber auf den übrigen Bewußtseinsinhalt umwandelnd eingewirkt haben; daher wir denn auch, wie die Erfahrung lehrt, niemals voraussagen können, wie der Wille eines Menschen auf einen gegebenen Eindruck reagieren wird, auch wenn Eindruck und Handlung noch so eindeutig einander zugeordnet scheinen.

Was schon in diesem einfachsten, äußerlich einer Reflexübertragung noch nahe stehenden Fall geschieht, das trifft nun um so mehr bei den zusammengesetzteren Willensvorgängen ein, wo fortan ein bestimmtes Motiv direkt oder indirekt ein anderes auslöst, außerdem aber interkurrierende Eindrücke oder hinzutretende Assoziationen neue Motive erwecken und durch diese das gegebene modifizieren. Darum ist es eine Selbsttäuschung, wenn man etwa, verführt durch eine nach der Handlung eintretende Reflexion über ihre Bedingungen, nur diese im Willensakt selbst nachklingenden Motive als die tatsächlich wirksamen festhält. Vielmehr kondensiert

sich stets irgendwie der ganze vorangegangene Verlauf in dem letzten psychischen Erfolg; und nur da, wo bei komplizierteren Willensvorgängen allzu deutlich ein Widerstreit von Motiven hervortritt, also besonders bei den Wahlvorgängen, gelangt dieses Nebeneinander und Gegeneinander der Motive gelegentlich zu deutlicherem Bewußtsein. Dazu kommt, daß neben der im Verlauf des einzelnen Vorgangs stattfindenden Wechselwirkung, je komplizierter der Vorgang wird, um so mehr weiter zurückliegende, zum Teil in längst vergangenen Willensprozessen entwickelte Motive assimilativ auf den neuen Vorgang einwirken und bald einzelne der neuen Motive stärker hervorheben, bald aber auch diese zurückdrängen. So erstreckt sich der von jedem einzelnen Motiv ausgehende Einfluß auf den Gesamtverlauf nach rückwärts wie vorwärts oft in einem einzigen unteilbaren Akt, rückwärts in der Verdichtung vergangener, vorwärts in der Antizipation der assimilativ veränderten Motive des folgenden Verlaufs und schließlich des Enderfolgs der ganzen Affektbewegung. Hiernach ist jedes Motiv, das uns in einem einzelnen Willensvorgang entgegentritt, stets ein resultierendes Produkt, über dessen Komponenten wir uns höchstens in einem nachträglichen Versuch der Selbstbesinnung einigermaßen Rechenschaft geben können, und selbst daran hindert uns immer wieder die nach dem Prinzip der Verschmelzung dieser Komponenten stattfindende Verdichtung in einem scheinbar einheitlichen Motiv um so mehr, in je höherem Grade dabei jenes Resultantengesetz zur Geltung gelangt, nach welchem eine solche psychische Resultante ein neues, in keiner der Komponenten bereits voll enthaltenes Produkt ist. So kann sich bei irgend bedeutsameren Willensvorgängen die Sphäre eines Motivs ohne bestimmbare Grenzen über das ganze Seelenleben erstrecken und die weit zurückliegenden früheren Willensvorgänge mit Einschluß ihrer in vererbte Anlagen zurückgehenden Motivinhalte können in entscheidenden Fällen ein so gewaltiges Übergewicht über die vorübergehenderen Affekte erlangen, daß diese in dem Ganzen des Vorgangs nur noch als vereinzelte Schwankungen oder leise Antriebe zur Geltung kommen. Darum fassen wir nun diese sämtlichen Beziehungen zur Vergangenheit und Gegenwart sowie vorausnehmend zur Zukunft des seelischen Lebens in einem neuen einheit-

lichen Begriff zusammen, der selbst nicht mehr Motivinhalt ist, sondern aus der letzten resultierenden Verdichtung der entscheidenden Motive in dem Gesamtverhalten des individuellen Wollens entspringt. Die allgemeine Richtung dieser Resultante nennen wir dann den Charakter eines Menschen. In den Bedingungen der Ausbildung jener Resultanten liegt es aber, daß der Charakter entweder im eigentlichen Sinne eine einheitliche Gesamtbedingung der einzelnen wichtigeren Willensvorgänge sein kann, oder daß er infolge der Schwankungen interkurrierender Einzelmotive variiert oder endlich im äußersten Grenzfall ganz diesen folgt, also nahezu völlig den im näheren Umfang direkt in das Bewußtsein eintretenden Motiven unterworfen ist.

Gerade in diesen einfachen, noch jenseits einer stabileren Charakterbildung gelegenen Fällen lassen sich nun aber die Phänomene der Wechselwirkung der Motive wegen dieses Zurücktretens der Assimilations- und Verdichtungswirkungen verhältnismäßig leicht auch mittels der experimentellen Herstellung der geeigneten Bedingungen verfolgen. Gelegenheit hierzu ist dadurch gegeben, daß es eine unendliche Menge gleichgültiger Handlungen gibt, die bei jedem Menschen auf bestimmte äußere Eindrücke mit fast unausbleiblicher Regelmäßigkeit erfolgen oder doch bloß innerhalb solcher Grenzen schwanken, die wir selbst als gleichgültige betrachten. Dies sind z. B. einfache Abwehr-, Antworthandlungen oder ein einfaches Wählen zwischen den Akten der letzteren Art usw. Es sind dies vor allem solche Willenshandlungen, die als nächstes unmittelbares Motiv einen äußeren Reiz und erst als weitere zu ihm assimilativ hinzutretende Motive reproduktive Inhalte, darunter gelegentlich auch widerstreitende voraussetzen. Diese einfachsten Fälle werden wir ohne Frage als niederste einen einzelnen Willensvorgang konstituierende Grade einer Motivreihe ansehen dürfen. Beobachten wir sie doch nicht nur an uns selbst fortwährend bei den Vorkommnissen des täglichen Lebens, sondern wenigstens bis zu den einfachsten Wahlvorgängen noch bei den niederen Tieren. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß bei ihnen zwischen dem äußeren auslösenden Reiz und der ihm folgenden Ausdrucksbewegung nur ein einziges Motiv sich einschiebt, das jenem Reiz relativ ein-

deutig zugeordnet ist. Von der Reflexbewegung und noch mehr von der einen bloßen Affektinhalt begleitenden mimischen Bewegung scheidet sich gleichwohl eine solche Handlung eben durch das Dazwischentreten eines bewußten Motivs, das wir als die unmittelbare Bedingung der Handlung auffassen. Es steht offenbar nichts im Wege, diese einfachsten Willenshandlungen nach einem für die hierher gehörigen tierischen Bewegungen oft gebrauchten Ausdruck abkürzend als Triebbewegungen und die Anlagen zu ihnen als Triebe zu bezeichnen. Ihnen gegenüber lassen sich dann diejenigen Vorgänge, bei denen von Anfang an ein einziges Motiv vorwaltet, aber es außerdem an jenen oben erörterten Voraus- und Nachwirkungen anderer Motive, namentlich der enger mit dem dominierenden verbundenen nicht fehlt, Willkürhandlungen nennen. Schließlich können diesen innerhalb des Gebiets gewohnheitsmäßigen beschränkteren Handelns als letzte Stufe die Wahlhandlungen gegenübergestellt werden, wenn wir unter ihnen solche verstehen, bei denen neben den assimilativ wirkenden widerstreitende Motive im Wechsel mit ihnen im Bewußtsein auftreten und den Verlauf selbst zu einem eigenartigen, meist stärker affektbetonten machen. Auf diesen drei einfachsten Willensprozessen bauen sich nun alle jene höheren auf, die sich aus dem Einzelvorgang in weiter zurückliegende ebenso wie in sich vorbereitende künftige gleichartige Vorgänge fortsetzen. Hier kann dann freilich nicht mehr die unmittelbare Beobachtung, sondern es können nur teils die Verfolgung der im gesamten menschlichen Seelenleben zusammenhängenden Willensreihen zunächst im Einzelbewußtsein, teils die entsprechende Betrachtung der ihnen gleichartig aufgebauten Denkvorgänge und ihrer Vor- und Nachwirkungen, teils schließlich die Vergleichung der zusammengehörigen Glieder einer und derselben Willens- und Gedankenreihe weiterhelfen. Diese Vergleichung zeigt dann, wie jede solche Willensreihe relativ selbständig neben zahlreichen andern hergehen kann, während doch fortan immer wieder ein Übergreifen der einen in die andern stattfindet, bis endlich jene einheitliche und doch vielgestaltige, Vorhandenes vernichtende und rastlos Neues schaffende Entwicklung entsteht, die wir nach dem in ihr sich spiegelnden Resultantengesetz die schöpferische Entwicklung des menschlichen Gei-

stes nennen. Sie ist es zugleich, die über das Einzelleben hinaus in den immer neuen und doch mit den vorausgegangenen eng verbundenen Erscheinungen des gemeinsamen geistigen Lebens sich betätigt und in dem Schwanken zwischen Erhaltung und Neubildung aus einer Menge teils übereinstimmender teils divergierender Einzelentwicklungen die Einheit einer zusammenhängenden geschichtlichen Entwicklung entstehen läßt. Da ist es nun die überragende Bedeutung, die in dieser die Willensvorgänge besitzen, daß sie es sind, und daß sie es für alle irgend weiter reichenden Zusammenhänge des menschlichen Einzellebens und Zusammenlebens allein sind, die eine solche höhere Einheit hervorbringen können. Die Empfindung für sich reicht nicht über den Augenblick hinaus, die bloßen Assoziationen, die nach manchen Psychologen Wunderwerke verrichten sollen, verschwinden, wenn sie nicht in apperzeptive Gedankenprozesse eingehen, in der Regel spurlos oder lassen höchstens im Zusammenhang mit ihnen assimilative Nachwirkungen zurück. Nur der Willensvorgang bleibt der ewig wechselnde und doch immer gleichartige. Er wechselt fortwährend in den Willensinhalten, die die vorbereitenden und der Lösung des Affekts entgegenführenden Stadien zusammensetzen. Er bleibt mit geringen Schwankungen gleichartig in jenen Gefühlselementen, die der Lösung unmittelbar zuführen und sie abschließen. Bald kann auf kürzere Strecken ein Wollen unmittelbar oder in kleinen Intervallen an ein anderes sich anschließen, bald kann ein Vorgang über lange Zeiten, die zum Teil mit Willensakten ganz anderen und unter Umständen heterogenen Ursprungs erfüllt sind, sich erstrecken. Hier überall spielen teils neue Eindrücke teils deutlich erkennbare assoziative Momente ohne Frage eine wichtige Rolle. Nicht minder geschieht es aber nicht selten, daß durch unwahrnehmbare Bedingungen längst unter die Schwelle des Bewußtseins gesunkene Motivinhalte sich erheben, so daß vornehmlich das entwickeltere Bewußtsein zu einem Schauplatz in mehr oder minder raschem Wechsel einander ablösender Willensvorgänge wird, die nun immer wieder neue Motivinhalte oder Rücklenkungen zu vergangenen in sich bergen können. Das relativ Bleibende bei all diesem Wechsel ist aber immer und immer wieder nicht der Anfang des einzelnen Wollens, sondern eben jenes kenn-

zeichnende Endglied, das erst in der Totalität eines jeden einheitlichen Willensvorgangs Anfang und Ende miteinander zu einem Ganzen verbindet und so dieses ohne Unterschied seiner Teile als jene Tat unseres Ich zusammenfaßt, die das Wollen im eminenten Sinne zu unserer eigenen Tätigkeit macht, der gegenüber die anderen Erlebnisse, soweit nicht auch in sie das Willensmoment eingeht, als passiv hingenommene erscheinen. Darum eben ist das Ich weder eine Vorstellung neben andern noch überhaupt eine Vorstellung, sondern es ist, indem es sich über die Gesamtheit der Willensvorgänge erstreckt, der Wille selber in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und in der durch die Beziehungen der einzelnen Willenshandlungen erzeugten Einheit. In diesem Sinne sind Seele und Ich verwandte, aber an Umfang wesentlich verschiedene Einheitsbegriffe. Während wir die Gesamtheit der Inhalte und Zustände eines individuellen Bewußtseins, die gegenwärtigen wie die vergangenen, die klar wie die dunkel bewußten und die ganz unbewußt gewordenen, in dem Begriff Seele vereinigen, sind es die aus dieser Gesamtheit der seelischen Vorgänge sich erhebenden Willensakte in ihrem Zusammenhang, die wir in dem Ich zu einer begrifflichen Einheit verbinden.

In diesen Verhältnissen findet nun auch das »Unbewußte«, dieser aus der neueren Metaphysik auch in die moderne Rechtspsychologie eingedrungene Begriff, die ihm zugehörige Stelle. Sie ist keine andere für den Willen als für alle sonstigen Inhalte, und selbst für jene flüchtigen Spuren, die außerhalb der zusammengesetzten Vorgänge kommen und schwinden. Insbesondere aber können so die Willensvorgänge in jener verdichteten Form, in der sie nach ihrem Ablauf in uns verschwinden, unbegrenzt lange Zeit unbewußt bleiben, um später sich in einem dem ursprünglichen ähnlichen Verlauf aus einem meist intensiven antizipierenden Anfangsgefühl wieder neu zu entwickeln. Immer jedoch geschieht das in nicht anderer Weise als bei den sonstigen zerstreuten Erinnerungsbildern. Auch kann um so weniger, je zusammengesetzter ein solcher Prozeß ist, davon die Rede sein, daß nach dem bekannten Schema der Assoziationspsychologie solche verschwundene Willensinhalte genau in derselben Beschaffenheit wiederkehren, in der sie verschwunden sind.

Jedes frühere Wollen ist, wenn es über die Schwelle tritt, wieder ein neues Wollen; nur der ähnliche Enderfolg kann bei ungenauer Beobachtung dazu verführen, es für dasselbe zu halten. Nichtsdestoweniger ist es gerade dies Sinken und Wiederaufsteigen der Willensvorgänge, das diese nur in einer veränderten Gestalt wiederkehren läßt. Meist treten sie von vornherein in jener verdichteten Form auf, in der ganze Glieder durch flüchtige, aber intensive Gefühle von dem entsprechenden Motivcharakter ersetzt sind. Außerdem aber können Motive verschwinden, andere neu eintreten und so der ganze Verlauf samt seinem Enderfolg wesentlich abgeändert sein. Alles das ist jedoch keine spezifische Eigenschaft des Wollens, erleben wir doch das ähnliche schon bei jedem Erinnerungsvorgang, ja bei jeder Sinneswahrnehmung, wo die wandernde Aufmerksamkeit, wenngleich unter der fixierenden Wirkung des Eindrucks meist in vermindertem Maße, denselben stetig abändernden Einfluß ausübt.

### h. Die Geburt des Zwecks aus dem Willen.

Schwerlich würde ein psychologischer Beobachter umhin können, die obige Schilderung des Verlaufs der Willensphänomene im allgemeinen zutreffend zu finden, stünden dem nicht alte metaphysische Vorurteile im Wege, die noch heute kaum dadurch erschüttert werden, daß sie eigentlich nur die übriggebliebenen Reste einer veralteten Naturlehre und einer auf sie gegründeten Erkenntnistheorie sind. Insbesondere ist es die Stellung des Zweckbegriffs, die von hier aus auf die Beurteilung des Willens eine verhängnisvolle Wirkung deshalb ausgeübt hat, weil tatsächlich im letzten Grunde die Willensvorgänge selbst dem Zweckbegriff als einem objektiv gültigen Prinzip seinen Ursprung gegeben haben. Mit diesem als objektiv gültig angenommenen Zweck pflegt nun noch als subjektives Prinzip die regressive Betrachtung einer beliebigen zusammengehörigen Gruppe von Naturerscheinungen vermengt zu werden. Diese subjektive Anwendung des Zweckprinzips beruht aber lediglich darauf, daß man einen Kausalzusammenhang umkehren kann, also nicht mit dem Anfangsglied einer Kausalreihe, der Ursache, sondern mit der Endwirkung, auf deren Feststellung es abgesehen ist, beginnt und von da aus zur Ursache zurückgeht. Unter diesem Gesichts-

punkt kann es nun scheinen, als sei überhaupt jene Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Zweck hinfällig, vielmehr sei dieses Prinzip immer ein und dasselbe rein subjektive, nach welchem es übrigens in unserem Belieben stehe, eine derartige Umkehrung vorzunehmen oder nicht. Dies ist aber nicht zutreffend. Vielmehr setzt eine solche Umkehrung, wenn sie überhaupt anwendbar sein soll, stets voraus, daß es sich um einen in sich abgeschlossenen Vorgang handelt. Nur unter dieser Bedingung kann der Anfangspunkt als Ursache oder als die Summe der in einem gegebenen Moment vorhandenen Bedingungen und kann das Ende als der Zweck gedacht werden, auf den diese Bedingungen ausgehen. In diesem Sinne gibt es teleologische Prinzipien der Naturwissenschaft, die als allgemeingültige, also alle Naturerscheinungen umfassende angesehen werden. So vornehmlich das Prinzip der Erhaltung der Energie, wo Anfang und Ende des Zeitraums, innerhalb dessen die Energiegrößen verglichen werden, als die Grenzen eines in sich abgeschlossenen Vorgangs gedacht werden. An irgendwelche Grenzen des Raumes und der Zeit bleibt aber die Konstanz der Energie stets gebunden: das Prinzip würde unanwendbar, wenn man es auf ein ins Unendliche ausgedehntes oder ein zeitlich unbeschränktes Universum übertragen wollte. Wir kommen nur niemals in die Lage, das zu tun, weil das uns gegebene Universum stets begrenzt bleibt.

Von anderen Prinzipien, denen man in der Mechanik eine teleologische Formulierung zu geben pflegt, wie z. B. von dem Gesetz der Erhaltung des Schwerpunktes, der Erhaltung der lebendigen Kräfte und ähnlichen, gilt dies in noch viel höherem Maße: sie sind nicht bloß auf eng begrenzte und in sich abgeschlossene Vorgänge beschränkt, sondern sie besitzen auch durchweg einen abstrakten Charakter, insofern von Nebenbedingungen abstrahiert werden muß, die die Wirkung der in Betracht gezogenen mechanischen Kräfte zu stören pflegen. Erwägt man alles dies, so ist offenbar nicht sowohl die Umkehrung einer beliebigen Kausalreihe der Ursprung des Zweckbegriffs, sondern das notwendige Erfordernis einer solchen Umkehrung besteht vielmehr darin, daß der betreffende Naturvorgang ein ebenso in sich abgeschlossenes Ganzes ist wie der

Willensvorgang. Doch selbst diese Bedingung genügt noch nicht, um die Entstehung der Umkehrung begreiflich zu machen: dazu muß, wo es sich um einzelne Vorgänge von beschränkter Dauer handelt, hinzukommen, daß Anfang und Ende aufeinander bezogen werden und eben dadurch den Vorgang nicht nur abschließen gegen andere, außerhalb befindliche, sondern auch gegen den zwischen ihnen liegenden Inhalt selbst. Dies ist nun schließlich diejenige Eigenschaft, die unter unsern Bewußtseinsinhalten wesentlich nur den Willensvorgängen eigen ist, die wir jedoch an unseren einfachen Werkzeugmaschinen künstlich nachahmen, indem wir den Mechanismus so einrichten, daß am Ende einer jeden der gleichmäßig aufeinander folgenden Arbeitsphasen die Maschinenteile wieder genau in die gleiche Lage zurückkehren, die sie am Anfang derselben innehatten. Hier ist aber auch die künstliche Maschine tatsächlich nichts anderes als objektiver Wille, der sich freilich zu dem Ende ganz andere Mittel geschaffen hat, als es jemals in der Natur geschieht, wo z. B. schon dem organischen Wesen, das man so oft eine natürliche Maschine genannt hat, gerade das Wesentliche fehlt, um eine solche wirklich zu sein: die Beziehung des Endes zum Anfang, die hier nur einzelnen, ihrem Charakter nach maschinellen Hilfsorganen, wie den Geh- und Arbeitswerkzeugen, zukommt. In diesem Falle mündet übrigens auf indirektem Wege diese Entwicklung wieder in den Willensvorgang zurück: hier gilt von den einfachsten Kriech- und Geh-, Schwimm- und Flugbewegungen der Tiere bis zu den Kunstleistungen des Menschen, der in der Zucht und Übung des Willens seine Organe diesem dienstbar macht, daß sich der Organismus aus seinem eigenen Körper seine Werkzeuge schafft. Kausalität und Zweck fallen hier überall zusammen; aber nicht der einzelne Willensvorgang, sondern eine unbegrenzte Menge von Willensakten, die über das individuelle Seelenleben hinaus in die Entwicklung der Gattung zurückreichen, erschöpft erst das Ganze dieser zur Kausalität gewordenen Zwecksetzung. Dennoch bietet schon jeder einzelne Willensvorgang ein Bild dieser in sich geschlossenen Einheit, und gerade in der Beschränkung, die die einzelne Handlung gegenüber dem nach allen Seiten verzweigten Netz der ihr vorangegangenen zeigt, kommt jene schöpferische Wirkung zum

Ausdruck, die im höchsten Maße den Willensvorgang kennzeichnet. Dies hängt eben damit zusammen, daß diese alle andern in sich schließende Geistesfunktion in der im Ich zusammenfließenden Einheit die reichsten, über das gesamte individuelle Seelenleben sich erstreckenden Beziehungen weit auseinanderliegender Inhalte umfaßt. Darum sind wir immer und immer wieder geneigt, diese eine das ganze Leben umspannende und doch in jedem Moment wieder als Einheit erfaßte Mannigfaltigkeit der seelischen Vorgänge in einen abstrakten Einheitsbegriff umzudeuten und nun erst recht diesen allwaltenden Willen als die nach allen Seiten schöpferische Tätigkeit des handelnden Menschen aufzufassen. Damit überschreiten wir freilich die Grenzen, die dem individuellen Handeln gesetzt sind. Doch auch dies könnte nicht geschehen, wenn nicht schon das Individuum tatsächlich jene schöpferische Macht in sich trüge, die es als Wirkung einer Fülle aus Umgebung und Vergangenheit in ihm zusammentreffender Motive betätigt. Wie die Leibnizsche Monade nur Bestand hat, weil dieser Philosoph der ihr zuerkannten absoluten Selbständigkeit sofort ein Ende bereitet, indem er sie durch ein ewiges Gesetz der Kontinuität an das Universum der Monaden bindet, so kann auch in der Wirklichkeit der Dinge das Einzelne für sich allein ein Absolutes sein. Dennoch kann hinwiederum dem Einzelnen, sofern es gleichzeitig dem Zusammenhang, zu dem es gehört, homolog ist, zu seinem Teil nicht fehlen, was dem Ganzen zukommt. Der einzelne Organismus ist aufgebaut auf den latent in ihm enthaltenen Tätigkeiten vergangener Generationen und gibt zugleich der aus ihnen resultierenden Wirkung im Wechselspiel widerstreitender Kräfte jedesmal sein individuelles Gepräge; analog wie der schaffende Künstler in sich die schöpferische Arbeit vorangegangener Geschlechter verdichtet und darum doch selbst ein schaffender Künstler ist. Hier liegt eines der tiefsten Rätsel der Entwicklung. Und hier eben ist es der Willensvorgang als die höchste und doch einfachste in sich zu einem Ganzen abgeschlossene menschliche Handlung, der die Lösung dieses Rätsels bietet, nicht in allen, aber in den bedeutsamsten seiner Erscheinungen. Denn eine solche, so niedrig oder so hoch die Sphäre sein mag, in der sie sich bewegt, ist überall da gegeben, wo aus dem Willensvorgang eine neue, bis

dahin nicht vorhanden gewesene Wirkung entspringt. Die allgemeine Anlage hierzu liegt aber darin, daß dieser Vorgang gerade in seinen Inhalt eine Fülle von Elementen aufnehmen kann, die zum Teil weit voneinander entfernt sind und damit Resultanten hervorbringen, die von den Komponenten verschiedene bis dahin nicht vorhanden gewesene Gebilde darstellen. So begegnen wir hier dem Begriff des Schöpferischen in einer neuen, engeren, aber zugleich höheren Bedeutung. Schöpferisch im weiteren Sinne ist das psychische Geschehen überall. So schon in der Sinneswahrnehmung: ein räumliches Gesichtsbild ist nicht bloß eine Summe von Lichtempfindungen, sondern gegenüber den Empfindungen ein neues Erzeugnis, dessen Eigenschaften erst nachdem das Produkt gegeben ist eindeutig aus jenen Elementen begriffen werden können. Eine solche Resultante nähert sich noch, je einfacher sie ist und je regelmäßiger sie infolgedessen unter den gegebenen Bedingungen eintritt, der Naturkausalität. Anders das Schöpferische im engeren und höheren Sinne; sein Ursprungsort ist eben der Willensvorgang, und er ist es, soviel wir sehen können, dadurch, daß er eine Fülle von Motiven zum Teil weit entlegenen Ursprungs in sich vereinigen kann, die nun dem resultierenden Erfolg nicht bloß den Charakter des Eigenartigen, sondern außerdem den des Niedagewesenen verleihen. Die Willensvorgänge besitzen daher, was eng mit ihrer komplexen und doch einheitlichen Struktur zusammenhängt, die wichtige Eigenschaft, gleichsam Kondensationsprozesse des Denkens zu sein, womit auch die Tatsache zusammenhängt, daß alle selbständigen Gedankenprozesse in Wirklichkeit Willensvorgänge sind.

### i. Die dominierenden Motive und die Stufen der Willensentwicklung.

Es ist hier der Ort, mit Rücksicht auf diese Verhältnisse noch derjenigen Bestandteile des Willensvorgangs zu gedenken, die oben zunächst nur in ihrer phänomenologischen Eigenart geschildert wurden, die aber an dieser Stelle in der spezifischen Bedeutung, die sie für die Kausalität des Willens besitzen, und der sie ihre Hervorhebung aus dem Ganzen des Verlaufs verdanken, eine besondere Betrachtung erheischen: der sogenannten Motive. Daß sie, etwa

abgesehen von äußeren Eindrücken, keineswegs irgendwie fixierbare Vorstellungen sind, wie die mehr konstruierende als wirklich beschreibende Psychologie anzunehmen pflegt, sondern ebenso flüchtige, fragmentarische, nur durch intensive Gefühlsbetonung ausgezeichnete Gebilde, ist schon oben erwähnt worden (S. 278). Hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Willensvorgang stehen sich hier im wesentlichen zwei Auffassungen gegenüber. Nach der einen, wohl der verbreiteteren, liegen die Motive außerhalb des Willens selber: sie werden diesem von außen oder von innen, sei es durch Assoziation, sei es durch Reflexion, gegeben, und der Wille entscheidet sich zwischen ihnen; wenn nur eines da ist, so ergreift er natürlich dieses. Nach der zweiten sind die Motive die wahren Ursachen des Willens, der darum regelmäßig dem stärksten Motiv folgt. Mit beiden Theorien ist die mit aller Evidenz nachzuweisende Tatsache unvereinbar, daß die Motive und das den Vorgang abschließende Tätigkeits- und Lösungsgefühl samt der Bewegung, wenn eine äußere Willenshandlung erfolgt, alle einen einzigen zusammengesetzten Vorgang bilden. Denn damit wird zunächst jene beinahe naive Vorstellung eines zwischen verschiedenen ihm zufällig begegnenden Motiven auswählenden Willens von vornherein hinfällig. Aber auch die andere Auffassung, nach welcher die Motive als Ursachen dem Wollen vorausgehen, ist, obgleich damit eventuell die Einheitlichkeit des Vorgangs vereinbar sein würde, doch keineswegs schon gegeben. Zunächst sind ja die Motive nur gewissermaßen intensiver beleuchtete Punkte dieses Verlaufs. Daß sie darum auch Ursachen desselben oder seines Enderfolgs seien, ist nicht im geringsten erwiesen. An sich sind sie vielmehr gerade so gut nur Faktoren des Willensvorgangs, wie die Spannung der Aufmerksamkeit, die Tätigkeits- und Lösungsgefühle, die in dem Willensvorgang Elemente weit auseinanderliegenden Ursprungs zu einer Einheit verbinden. Nichtsdestoweniger weist die Beziehung der Motive zu einander und die in ihnen vorzugsweise hervortretende Verdichtung der nachfolgenden in den vorangegangenen Stadien des Verlaufs auf eine spezifische Bedeutung derselben hin. Wie in dem ganzen Willensvorgang eine nach weit voneinander abliegenden Richtungen sich erstreckende Verbindung stattfindet, so erscheinen die einzelnen

Motive als die besonderen Verdichtungspunkte, in denen sich diese in den ablaufenden Vorgang hereinreichenden Strahlen näherer oder fernerer Prozesse sammeln. Dies tritt besonders da zutage, wo in einem zusammengesetzten Vorgang mit vielen Motiven die einzelnen zugleich als gesonderte Verdichtungen verschiedener früherer Vorgänge auftreten, wie bei dem sogenannten Wettstreit der Motive. Hier kann es geschehen, daß ein einzelnes nur blitzartig als intensives Gefühl ohne irgend bestimmte Vorstellungselemente im Bewußtsein auftaucht und doch sichtlich Repräsentant einer Vielheit zurückliegender Willensvorgänge ist und als solches bestimmend auf den ganzen Verlauf einwirkt. Das Motiv ist nach allem dem ebensowenig wie der ganze Willensvorgang ein fester Inhalt, sondern ein an sich vorübergehendes Geschehen, das aber, wie es selbst in sich mehr oder minder weit zurückreichende zusammengesetztere Prozesse verdichtet, so seinerseits wieder seine Inhalte auf die andern Bestandteile des Verlaufs, dem es zugehört, insbesondere auf die folgenden ausstrahlt, wie sich in den Antizipationen verrät, deren Ausgangspunkte vornehmlich die Motive sind. Hier scheiden sich dann aber in irgend komplizierteren Willensvorgängen von den flüchtigeren, oft wohl spurlos vorübergehenden Motiven andere, die in erhöhtem Maße als Mittelpunkte solcher Verdichtungen und als partielle Vorausnahmen folgender Akte erscheinen. Derartige Motive können wir wohl als die dominierenden bezeichnen, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß die mehr zurücktretenden abändernd auf sie einwirken. Vielmehr scheint ein wesentlicher Teil der oben erwähnten Verdichtungen, die den Verlauf der Willensvorgänge kennzeichnen, gerade aus der Assimilation und Absorption der schwächeren durch die stärkeren Motive zu entspringen.

Diese Verhältnisse bringen es mit sich, daß für die Unterscheidung verschiedener Stufen der Willensentwicklung zunächst die Zahl der dominierenden Motive maßgebend ist, die in einem in sich abgeschlossenen Willensvorgang als relativ selbständige Bestandteile hervortreten. Hier ergibt sich daher als unterer Grenzfall oder als denkbar einfachste Willenshandlung eine solche, die nur ein einziges dominierendes Motiv enthält. Sie ist es, die man, wenn der Willensakt von einer dem Motiv entsprechenden äußeren Bewegung

begleitet ist, eine Triebhandlung nennt. Man wird diesen Ausdruck zur bequemeren Unterscheidung von den komplexen oder gewöhnlich sogenannten eigentlichen Willenshandlungen zweckmäßig beibehalten; aber es liegt nicht der geringste Grund vor, die Triebhandlungen als spezifisch verschiedene von den Willenshandlungen und den Trieb als eine von dem Willen verschiedene oder gar, wie es geschehen ist, ihm entgegengesetzte psychische Kraft anzusehen. Dasselbe gilt aber selbstverständlich auch für die Fälle, wo es nicht zu einer äußeren Handlung kommt, sondern wo der Vorgang ein innerer bleibt. Übrigens nähert sich im letzteren Fall, da solche einfache Trieberregungen nur eine geringe auf künftige Willenshandlungen ausstrahlende Macht zu besitzen pflegen, der Vorgang mehr dem reinen Affekt, der ja, wie oben bemerkt, nicht selten ganz als ein in sich selbst erlöschender Willensvorgang erscheint. Anderseits sind die meisten Handlungen der Tiere Trieb- d. h. einfache Willenshandlungen. Sie samt und sonders für bloße Reflexbewegungen zu erklären, würde der Beobachtung auf das äußerste widerstreiten, und wenn zugunsten einer solchen Annahme etwa auf die zweckmäßige Abänderung der Reaktionsbewegungen bei hirnlosen Tieren hingewiesen wird, so liegt es offenbar viel näher anzunehmen, daß es sich schon hier nicht um reine Reflexe, sondern um Triebbewegungen handelt, bei denen es sogar an abändernden Nebenmotiven nicht fehlt. Daß bei den höheren, namentlich den domestizierten Tieren bei relativ einfachen Vorgängen ein Schwanken der Motive vorkommt, ist übrigens bekannt.

Gegenüber den Trieb- nehmen nun, an der Zahl der dominierenden Motive gemessen, die Willkürhandlungen die höhere Stufe ein. Sie sind es, in deren Gebiet die Mehrzahl unserer Willenshandlungen fällt, wenn wir dazu auch noch diejenigen zählen, die mit Triebbewegungen gemischt sind. In der Tat trifft das letztere fast durchweg zu. Insbesondere die gewohnten und geläufigen Willenshandlungen verlaufen im allgemeinen derart, daß bei ihnen neben dem dominierenden Motiv andere anklingen und zum Teil neben noch weiter zurückliegenden auf jenes verändernd einwirken können. Wo es sich aber um eine Reihe gleichförmig ablaufender Willensvorgänge handelt, da pflegen die weiter folgenden

Glieder einfache Triebbewegungen zu bleiben, mit Ausnahme gewisser Wendepunkte, wo abändernde Eindrücke, die neue Motive erregen, einwirken. Unter dem Einfluß der Einübung auf bestimmte komplexe Handlungen kann dann diese Vereinfachung der Willkür zum Trieb eine bedeutende Erweiterung erfahren. Als dritte und für den einzelnen Willensvorgang höchste Stufe läßt sich endlich die Wahlhandlung unterscheiden. Als solche bezeichnen wir einen Willensvorgang, bei dem deutlich verschiedene und nicht selten entgegengesetzte dominierende Motive vorhanden sind, ein einzelnes aber, sei es durch die andern mit beeinflußt oder nicht, unter allen Umständen aber mitbestimmt durch den mehr oder weniger weiten Umkreis früherer Willensvorgänge, mit dem Enderfolg in nächster assimilativer Beziehung steht. Abgesehen von der Vielheit der Motive unterscheiden sich in dieser Reihe die Willkür- und Wahlhandlungen von den Triebäußerungen übrigens auch noch dadurch, daß offenbar erst bei ihnen die Klasse der inneren Willensakte zur Entwicklung kommt, indem jene Prozesse des Vorsatzes, der willkürlichen Lenkung der Aufmerksamkeit und des Gedankenverlaufs usw. augenscheinlich im allgemeinen immer nur da sich einstellen, wo mannigfache Motivinhalte in bewußte Wechselwirkung miteinander treten[1]).

Bei dieser Unterscheidung der Willensformen ist jedoch zu beachten, daß die Zahl der in eine Willenshandlung eingehenden Motive nicht den einzigen und nicht einmal den wesentlichsten Faktor für deren Wertbeurteilung bildet. Vielmehr sind für diese nicht minder die Verdichtungen der im Bewußtsein zurücktretenden Motivinhalte in den dominierenden Motiven von entscheidender Bedeutung. Sie können es bewirken, daß ein Willensvorgang der den formalen Charakter einer Triebhandlung hat, nach seinem Inhalt infolge weithin sich erstreckender Assimilationen ein viel höherstehendes psychisches Gebilde ist als eine an sich relativ komplizierte Willkürhandlung. In diesem Sinne wird insbesondere der Unterschied der Triebhandlungen der Tiere von den im menschlichen Seelenleben vorkommenden ein einziges dominierendes Motiv enthaltenden, also in formaler Beziehung als Triebhandlungen zu be-

[1]) Physiologische Psychologie, III[6], S. 235 ff.

zeichnenden Willensakten zu deuten sein. Die instinktive tierische Triebhandlung entspringt, wie wir annehmen dürfen, aus einem einzigen unmittelbaren Sinneseindruck, in welchem höchstens noch weitzurückliegende Motive verdichtet sind, die der generellen Entwicklung angehören. Eine menschliche Triebhandlung kann dagegen als das Resultat einer unabsehbaren Fülle von Motiven entstehen, die sich in dem Augenblick der Handlung zu einem einzigen dominierenden verdichten. So bringt es die in dem entwickelten Seelenleben eintretende Verschmelzung ursprünglich gesonderter zu einheitlichen Motiven mit sich, daß sich die formale Vereinfachung mit der Zunahme der inhaltlichen Mannigfaltigkeit verbinden kann. In einem aus einer reichen seelischen Entwicklung entstandenen komplexen Willensvorgang pflegt daher nur ein Hauptmotiv deutlich erkennbar hervorzutreten, während doch in diesem zahlreiche Neben- und Untermotive wirksam sind, analog etwa wie in einem musikalischen Klang neben dem Hauptton zahlreiche Unter- und Obertöne die Färbung des Klangs bestimmen, der trotzdem seinen einheitlichen Charakter bewahrt.

Diese Gesichtspunkte sind nun vor allem auch bei der Frage maßgebend, von welcher die Betrachtung der Willensmotive ursprünglich ausgegangen ist: bei der Frage nach ihrer Bedeutung für das Problem der Kausalität des Willens. Wenn die traditionelle Psychologie dieses Problem dadurch zu lösen glaubt, daß sie das Motiv einfach der Ursache subsumiert, so erhellt ohne weiteres, daß dies eine jener schematisierenden Übertragungen logischer Abstraktionen auf psychologisches Gebiet ist, die zur Erkenntnis der Erscheinungen nicht nur nichts beitragen, sondern sie im Gegenteil mit Eigenschaften ausstatten, die der Wirklichkeit widersprechen. So überträgt man auf unsere Bewußtseinsinhalte, namentlich auf die sogenannten Vorstellungen, die Bedeutung der relativ stabilen Objekte der Außenwelt, obgleich sie, wie die oberflächlichste Beobachtung lehrt, fließende, rasch vergänglicher Vorgänge sind. Keine psychische Funktion gibt es aber, die unter diesem Verfahren mehr zu leiden gehabt hat als der Willensvorgang. Zuerst reduziert man ihn unter dem Einfluß des abstrakten Willensbegriffs auf einen einzigen momentanen Willensakt, dann entkleidet man ihn jeder irgend-

wie bestimmbaren Qualität, und schließlich wandert er in das Unbewußte, wo das Fragen scheinbar ein Ende nimmt, in Wahrheit aber von neuem anfängt, weil nun natürlich alles was den einzelnen Vorgang kennzeichnet aus ihm verschwunden ist.

Das Problem gewinnt daher von vornherein ein anderes Ansehen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die wirkliche Willenshandlung mit diesen Abstraktionen gar nichts zu tun hat, sondern daß sie ein mehr oder minder zusammengesetzter, dabei nur relativ in sich abgeschlossener Vorgang ist, dem insbesondere die sogenannten Motive nicht als außerhalb liegende Inhalte gegenüberstehen, sondern selbst angehören und in der Regel nur deutlicher als andere hervortreten. Damit wird der Begriff des Motivs in eine völlig neue Beleuchtung gerückt: es ist weder ein dem Willen gegebenes Objekt, das er vorzuziehen oder zu verwerfen hat, noch ist es eine Ursache, dem er als seine Wirkung folgen muß. Das erstere nicht, weil es ja selbst nur ein Glied in der Reihe zu einander gehöriger Teile des Ganzen ist; das zweite nicht, weil überhaupt in dem zusammenhängenden Verlauf eine vorangehende Phase höchstens als eine der vielen Bedingungen dieses Verlaufs, niemals aber ohne weiteres speziell als die Ursache der nachfolgenden angesehen werden darf, es sei denn, daß noch weitere Bedingungen hinzutreten, die diese Annahme rechtfertigen. Die Motive sind charakteristische Bestandteile der Willenshandlung, aber sie sind, wenn wir den Begriff der Ursache nicht aus allen seinen berechtigten Positionen vertreiben wollen, durchaus nicht die Ursachen derselben. Der Verlauf des Willensvorgangs zeigt aber auch deutlich, wie hier das täuschende Bild von Ursachen entstehen konnte. Es ist jene Verdichtung des Denkens, die alle Denkprozesse und die wegen ihres Affektcharakters vorzugsweise die Willensvorgänge beherrscht, wobei die Antizipationen der folgenden in den vorangegangenen Phasen besonders da eine entscheidende Rolle spielen, wo diese Vorausnahme die letzte Phase trifft. Mag es auch im allgemeinen mit zu den Täuschungen gehören, denen wir im Rückblick auf bereits voll abgelaufene Prozesse unterliegen, wenn wir nachträglich diese Angleichung übertreiben und den flüchtig anklingenden intensiven Gefühlston für eine Übereinstimmung eines

in jene Phase fallenden Inhalts mit dem Inhalt der Endphase halten, so wird dadurch immer nur bewiesen, daß eben diese Endphase selbst ein zeitlicher Vorgang ist, der nicht erst in dem Augenblick entsteht und wieder verschwindet, wo der Willensaffekt sich löst, sondern der sich vorbereitet, ansteigt und abklingt, wie das alle Denkakte zu tun pflegen. So steht ja z. B. auch der eine längere Entwicklung in Anspruch nehmende Urteilsvorgang in unbestimmten Umrissen schon in dem Augenblick, wo er beginnt, in unserem Bewußtsein, daher wir denn auch ganz dieselben Verdichtungen und Antizipationen bei der graphischen Registrierung der den Denkakt begleitenden Sprachäußerungen beobachten, wie sie uns, nur zumeist in beschleunigter Geschwindigkeit, die Willensäußerungen bieten, die eben auch darin ihrem Wesen nach nur eine besondere Form von Denkhandlungen im weiteren Sinne sind (S. 263). Bilden nun die Motive im allgemeinen Bestandteile der Willensvorgänge selbst und tritt dieses besonders deutlich bei denjenigen hervor, die wir teils wegen ihrer stärkeren Gefühlsbetonung teils wegen der assimilativen und antizipierenden Beziehungen zu dem Abschluß des Prozesses die dominierenden genannt haben, so zeigt dies zugleich, daß gerade sie am wenigsten den Charakter wirkender Ursachen besitzen, vielmehr selbst Wirkungen der weiter zurückliegenden Bedingungen sind, aus denen der ganze Willensvorgang entspringt. Damit ist freilich nicht gesagt, daß sie nicht trotzdem eine wichtige, ja an sich eine viel wichtigere Bedeutung besitzen, als es nach den beiden schablonenhaften Auffassungen der Fall sein würde, nach deren einer sie dem Wahlvermögen der Seele unterworfene äußere Vorstellungen, und nach deren anderer sie Ursachen des Willens sein sollen. Sie sind, wie ihre Bedeutung oben bildlich bezeichnet wurde, die Konzentrationspunkte, in denen sich die Strahlen sammeln, die aus teils näheren teils weiter entlegenen Willensvorgängen des gleichen Bewußtseins und schließlich vermöge der letzteren aus den in die Entwicklung der Gattung einmündenden Anlagen hervorgehen. In der Gesamtheit dieses in den Motiven des individuellen Bewußtseins zusammentreffenden und in ihm zu einem einheitlichen Ganzen verbundenen geistigen Wirkens liegt daher allein die tatsächliche Kausalität des Willens, die freilich stets nach rückwärts wie nach

vorwärts nur eine relative bleibt: nach rückwärts, weil sie nirgends in fest bestimmte Grenzen eingeschlossen ist, nach vorwärts, weil gerade die Willensvorgänge es sind, innerhalb deren die synthetischen Prozesse den schöpferischen Charakter jedes nach dem Vorbilde des einzelnen Willensvorgangs in sich abgeschlossenen Prozesses besitzen. Darum ist jede geistige Entwicklung, von der des Einzelnen an bis zu der der Gemeinschaft und schließlich der Gattung Willensentwicklung.

### k. Die Einheit der Lebensvorgänge.

Noch immer steht der Anerkennung dieser grundlegenden Bedeutung der Willensvorgänge für den gesamten Umfang des geistigen Lebens ein Dogma im Weg, das dem aus der Philosophie allmählich tief in das allgemeine Bewußtsein eingedrungenen Dualismus des körperlichen und geistigen Lebens seinen Ursprung verdankt. Es hat seinen letzten Ausdruck in dem noch heute in der Psychologie herrschenden sogenannten »Prinzip des psychologischen Parallelismus« gefunden, das in der doppelten Rolle eines metaphysischen und eines empirischen Prinzips vorkommt. Hier berührt uns nur die zweite, hauptsächlich in der neueren Psychologie verbreitete Bedeutung. Empirisch läßt es sich nämlich als eine heuristische Betrachtungsweise ansehen, welche verwendet werden kann, um regelmäßig aneinander gebundene physische und psychische Elemente, also z. B. bestimmte Schallschwingungen in den Hörorganen und die sie begleitenden Klangempfindungen einander zuzuordnen. Dann versagt freilich dieses Prinzip im allgemeinen bereits bei allen irgend zusammengesetzteren Bewußtseinsprozessen, insofern bei ihnen schon das Prinzip der psychischen Resultanten in Frage kommt, denen auf physischem Gebiet nichts, was eine Parallelerscheinung genannt werden könnte, gegenübersteht. Der Ausdruck ist aber überhaupt ein unglücklicher, weil der Parallelismus unter allen Umständen ein falsches Bild ist: Inhalte, die man zuerst als völlig disparate voneinander geschieden hat, wie extensive Bewegungen und intensive Empfindungen, können an sich nicht mit parallelen Linien verglichen werden. Sie sind und bleiben disparat ebensogut wie eine Licht- und eine Tonempfindung. Die Täuschung verschwindet, das Bild wird aber auch unbrauchbar, wenn man sich

gegenwärtig hält, daß es sich in Wahrheit nicht um eine Verbindung disparater und darum unvergleichbarer Erscheinungen handelt, sondern um eine doppelte Abstraktion aus einem und demselben Erscheinungsganzen. Bei dem einen, dem »physischen Parallelvorgang« abstrahieren wir von allen psychischen Inhalten, bei dem anderen, dem »psychischen« von allen physischen. Darin wurzelt zunächst die Verteilung der Lebenserscheinungen an eine naturwissenschaftliche und eine psychologische oder, allgemeiner ausgedrückt, geisteswissenschaftliche Betrachtung. Diese methodologisch wohl begründete Teilung der Aufgaben läßt man dann aber auf das Leben selber zurückwirken, in welchem die beiden Inhalte als eine unzerstörbare Einheit enthalten sind. Mit andern Worten: physische und psychische Lebensvorgänge sind zusammengehörige Bestandteile eines einheitlichen Ganzen, das wir, so weit nur immer möglich, zum Zweck der Analyse der Lebensvorgänge durch komplementäre Abstraktionen sondern können, das aber selbst in getrennte Objekte zu scheiden keine Abstraktion der Welt zureicht. Auch ist es irrig, wenn man glaubt, die verschiedenen Inhalte der physiologischen und der psychologischen Untersuchung nötigten zu einer solchen Scheidung. Ist doch diese Verschiedenheit erst ein Produkt eben dieser Abstraktionen, während die Wirklichkeit in unserer unmittelbaren Auffassung und in unserem praktischen Leben immer wieder die Einheit als die ursprüngliche Grundlage herstellt, von der alle diese Abstraktionen ausgegangen sind. Auch führt es nicht im geringsten zu einem Widerspruch der Begriffe, wenn wir, an dieser Grundlage festhaltend, den wirklichen Zusammenhang der Lebensvorgänge der Organismen eben in ihrer Einheit, in der sie sich wechselseitig ergänzen, erblicken, während es vollends verkehrt ist, wenn man eines der beiden so gewonnenen Bilder der Lebensvorgänge für die absolute Wirklichkeit nimmt und damit wesentliche Inhalte des Ganzen beseitigt, oder wenn man mit Hilfe des sogenannten Parallelismus rein naturwissenschaftliche Begriffe auf die geistigen Lebensinhalte willkürlich überträgt, die, wie z. B. das Prinzip der Konstanz der Energie, in diesem keine irgend vernünftige Anwendung finden können[1]).

[1]) Vgl. hierzu die Erörterung des psychophysischen Problems in: Sinnliche und übersinnliche Welt, 1914, S. 134 ff.

Es war unerläßlich, auf diesen Punkt kurz einzugehen, weil mit ihm eine ebenso in die allgemeine Entwicklungsgeschichte wie in die psychologische Theorie der Willensvorgänge tief einschneidende Frage zusammenhängt. An jenen Dualismus, der seinen letzten Ausdruck in dem metaphysischen Parallelismusprinzip gefunden hat, ist nämlich die andere Frage geknüpft, wie sich die Willensvorgänge als zweckbewußte Handlungen von denjenigen organischen Bewegungen unterscheiden, die wir wegen ihrer Ähnlichkeit mit ihnen nicht minder als zweckmäßige auffassen, die aber darum doch keine zweckbewußten Handlungen sind: dies sind einerseits die Reflexbewegungen und anderseits die Ausdrucksbewegungen der Affekte. Nach der gewöhnlichen Auffassung bilden beide gerade als rein physische also bewußtlose Formen zweckmäßiger Bewegungen die Grundlagen für die Entstehung zweckbewußter Handlungen. Dem Bewußtsein sei, so nimmt man an, in dem körperlichen Organismus ein Instrument zur Verfügung gestellt, das durch die Organisation des Nervensystems derart den Zwecken des menschlichen Lebens angepaßt sei, daß es entweder von Geburt an zweckmäßig reagiere oder eine Menge von Bewegungen auf äußere Reize hervorbringe, deren sich dann der Wille bemächtige, um antizipierte Bewegungsvorstellungen und im Gefolge derselben äußere Willenshandlungen zu erzeugen. Auf diese Weise sollen aus Reflexen zunächst Triebbewegungen und aus diesen unter Mithilfe der Aufmerksamkeit, der Assoziation und der Nachahmung die eigentlichen Willenshandlungen hervorgehen[1]). Während so für die Entwicklung des Willens meist neben den Reflexen verschiedene weitere Hilfsfunktionen herbeigezogen werden, um die ursprünglich unbewußte zuerst in eine bewußte und dann in eine auswählende und im Bewußtsein der Handlung vorausgehende Tätigkeit überzuführen, soll dagegen die Ausdrucksbewegung in der Regel selbst, namentlich in ihren mimischen Formen, eine reine Reflexbewegung sein. Um so bemerkenswerter ist es, daß es gerade die Ausdrucksbewegungen waren, die jene künstliche Ableitung der Willenshandlung

[1]) Herbert Spencer, Psychologie, Teil IV, Kap. 4, Deutsche Ausgabe, S. 445. Ähnliche Schilderungen bei vielen andern Autoren, vgl. z. B. Baumann, Handbuch der Moral, 1879, S. 33ff.

aus einer Summe zweckmäßiger, aber nicht zweckbewußter Reflexe durchkreuzten. Aus den Nachweisen Darwins wissen wir, daß viele der ausdrucksvollsten mimischen Bewegungen in der Tat durchaus den allgemeinen Charakter der Reflexe besitzen: teils erscheinen sie als zweckmäßige Reaktionen auf bestimmte Sinneseindrücke und ihnen verwandte Gemütsbewegungen, teils als Begleiterscheinungen von Affekten, die, wie das Ballen der Faust, das Knirschen der Zähne beim Zorn, nur als abgeschwächte und vielfach als bewußtlos gewordene ehemalige Willenshandlungen zu deuten sind, deren Ursprung aus der Vererbung namentlich in solchen Fällen unzweifelhaft ist, wo spezifische Formen oder bestimmte Nuancen dieser mimischen Begleiterscheinungen als individuelle Eigentümlichkeiten beobachtet werden, die innerhalb einzelner Familien erblich sind[1]).

Was für die Ausdrucksbewegungen zutrifft oder, wie man vielleicht richtiger sagen würde, was bei vielen derselben wegen gewisser sie auszeichnender Merkmale augenfällig ist, für andere Fälle als ein Werk des Zufalls anzusehen, würde nun offenbar aller Wahrscheinlichkeit widerstreiten. Das um so mehr, als sich, abgesehen von diesen Phänomenen der Vererbung, der Übergang von Willenshandlungen in Reflexe, d. h. in Handlungen von bewußtloser Zweckmäßigkeit schon während des individuellen Lebens bei den Vorgängen der Übung und Gewöhnung fortwährend unserer Beobachtung aufdrängt. Was wir bei dem Gehen-, Sprechen-, Schreibenlernen, bei der Übung in der Handhabung eines Instrumentes, in der Ausführung einer verwickelten Bewegung beobachten, ist in Wahrheit meist zugleich Mechanisierung ursprünglich willkürlicher Handlungen, d. h. Übergang von Willens- in Reflexbewegungen. Wo zuerst eine Reihe aufeinanderfolgender Willensantriebe erforderlich war, um eine Arbeit durchzuführen, da genügt schließlich ein einziger Impuls, jedes folgende Glied fügt dem ersten sich an, und zuletzt kann es kommen, daß auch jener erste Impuls, wenn äußere assoziierte Eindrücke hinzutreten, wenigstens von einer zusammengesetzten Wahlhandlung zu einer einfachen Triebbewegung herab-

[1]) Darwin, Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei Menschen und Tieren. Deutsch von J. V. Carus, 1872, S. 148ff., 355ff.

sinkt. Alles das zwingt uns schon nach der Regel, daß wir, wo immer möglich, aus dem Bekannten das Unbekannte zu begreifen suchen müssen, nicht umgekehrt, die zweckmäßig erscheinenden und an sich gleichwohl zwecklosen Reflexbewegungen nicht als zufällige Ursachen zwecktätiger Willenshandlungen anzusehen, sondern umgekehrt nach Analogie der nachweislich durch individuelle Übung oder aus vererbten Anlagen entstandenen Erscheinungen auch diejenigen zu deuten, für die sich ein solcher Nachweis nicht unmittelbar führen läßt.

So erweist sich auch von dieser Seite betrachtet der Willensvorgang als der alleinige Schöpfer der Zwecke: der objektiven direkt, der subjektiven indirekt, insofern dem Menschen auf Grund seines eigenen Willens die Macht zusteht, alle möglichen Kausalzusammenhänge der Welt in Zweckzusammenhänge umzudenken. Von jener mittleren Region des menschlichen Bewußtseins aus, in welchem objektive Zwecksetzung und subjektive Zweckdeutung zusammenfallen, erstreckt sich dann die letztere nach unten über die organische Welt, in der sich, wie die Tatsachen der Entwicklung erschließen lassen, die Produkte einer über viele Generationen reichenden Häufung einfacher Triebvorgänge zu komplexen zweckmäßigen Gebilden verdichtet haben. Nach oben führt sie zu den alles Geschehen umfassenden kosmischen Gesetzen, in denen gerade die allgemeinsten Naturgesetze den Charakter einfachster Zweckordnungen an sich tragen. Darin wurzelt jene immer wieder dem Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft sich aufdrängende Anschauung, daß, so willkürlich unsere subjektiven Zweckdeutungen im einzelnen sein mögen, doch die teleologische Weltbetrachtung im ganzen auf der gleichen Koinzidenz objektiver Ursachen und Zwecke beruhe, die uns mit der Gewißheit unmittelbarer Anschauung in unseren Willensvorgängen gegeben ist. So betrachtet ist die Welt Wille und Vorstellung. Beide aber sind nicht Gegensätze, sondern, wie sie zusammengehörige Prinzipien der Auffassung der Dinge sind, so müssen sie selbst im Willen zusammentreffen. Darum ist die Welt beides zugleich oder, wenn eines von ihnen als das übergeordnete angesehen werden darf, ist sie Wille nach dem Vorbild des menschlichen Willens.

## 4. Der Gesamtwille.

### a. Die Erweiterung des Begriffs der Persönlichkeit.

Der Begriff des Willens ist in unserer unmittelbaren Auffassung so eng an den einzelnen Menschen gebunden, daß er noch heute der Lösung von dieser ursprünglichen Grundlage ungleich größere Schwierigkeiten bereitet als irgendein anderer Schritt, den die Geschichte der Gesellschaftsbegriffe getan hat. Was dieser Lösung des Willens von der individuellen Persönlichkeit und ihrer Übertragung auf eine menschliche Gemeinschaft lange vorausging und sie zunächst mehr gehemmt als gefördert hat, das war aber die Idee der Persönlichkeit selbst. Sie ist es, die einem solchen Übergang viel geringere Schwierigkeiten bot, der überdies durch die Rechtsentwicklung unterstützt wurde. Hatte es doch das Recht von frühe an nicht bloß mit Individuen zu tun, sondern nicht minder mit Vereinigungen von Individuen, die gemeinsame Rechte gegenüber Einzelnen oder gegenüber andern Verbänden geltend zu machen oder Pflichten gegen sie zu erfüllen haben. Der Begriff des Rechtssubjekts, zuerst nur latent in den Ordnungen der Gemeinschaft enthalten, gewann daher eine sich mehr und mehr ausbreitende, allgemein anerkannte Bedeutung, so sehr, daß er schließlich gerade im Hinblick auf die immer dringender in den Bedingungen des Zusammenlebens sich herausstellende Korrelation von Rechten und Pflichten frühe schon tatsächlich einer der wichtigsten Rechtsbegriffe geworden ist. Indem unter den Kulturvölkern der Staat als der Träger der Rechtsordnung der Gemeinschaft seiner Angehörigen an erster Stelle Rechte gab und Pflichten auferlegte, vollzog sich in natürlicher Rückwirkung dieses Verhältnisses jener Übergang in der Richtung von oben nach unten. Der Auffassung des Staats als des »Menschen im großen« folgte die seiner einzelnen verfassungsmäßigen Teile als seiner Organe, und dieser endlich unter dem wachsenden Einfluß einzelner dem Staate untergeordneter Verbände die der letzteren als beschränkterer Gesamtpersönlichkeiten. Schon den organischen Staatstheorien des Mittelalters kommt dieser Umwandlung der Gesellschaftsverbände in reale Persönlichkeiten der für die praktische Rechtsübung eingeführte Begriff der »juristischen Person« inner-

halb gewisser, durch die Anwendung auf Verbände von Personen bestimmter Grenzen zu Hilfe. Auf diese Weise ist der Begriff der Gesamtpersönlichkeit nicht nur älter als der des Gesamtwillens, sondern er kann auch unabhängig von dem letzteren bestehen, indem man, dem die Rechtswissenschaft beherrschenden Streben nach logischer Fixierung der Begriffe Folge leistend, den Vorgang der Rechtsentwicklung in die Bildung einer Rechtsüberzeugung und ihrer Befestigung durch die Rechtsübung verlegt[1]). Scheint es doch in der Tat, im Hinblick etwa auf die Bildung der Sprache, Sitte und Religion, viel begreiflicher, daß sich der Begriff der selbständigen Persönlichkeit von dem Einzelnen auf eine Mehrzahl von Menschen übertragen lasse, als daß der Wille, der durch die Gebundenheit der Willenshandlung an den physischen Körper uns als eine untrennbar an das Individuum gebundene Funktion entgegentritt, auf eine Mehrheit von Menschen übertragbar sei. Hier folgt offenbar die Bildung einer gemeinsamen Rechtsüberzeugung durchaus dem Beispiel der einer gemeinsamen Sprache, Sitte und Religion, Erzeugnissen, die, gleich dem Rechte, sämtlich ein Zusammenleben von Menschen voraussetzen, deren wesentlichste persönliche Eigenschaften ihnen gemeinsam sind.

So ist es denn offenbar eine ganz andere Quelle, aus der der Begriff des Rechtswillens entstanden ist als diese an sich ältere Idee der Gesamtpersönlichkeit, die dann erst später wiederum in einer neuen, sekundären Bildung mit der des Gesamtwillens verbunden wurde. Dieser letztere ist nicht aus einer irgendwie jener Wanderung des Persönlichkeitsbegriffs vom Einzelnen auf die Gesamtheit analogen Übertragung, sondern offenbar zunächst aus einer unmittelbaren Einheit beider Begriffe hervorgegangen, zu welcher dann weitere den Begriff in der neuen Bedeutung befestigende Bedingungen hinzutraten, um ihn endlich in diesem erweiterten Sinne festzuhalten, auch nachdem jene ursprüngliche Einheit hinfällig geworden war. Noch spiegelt sich dieser Prozeß in der bekannten scholastischen Lehre vom Unterwerfungsvertrag als dem Ursprung des Staates.

[1]) So nach dem Vorbilde Puchtas noch der hervorragendste Vertreter des Begriffs der Gesamtpersönlichkeit Gierke, Deutsches Privatrecht, I, 1895, S. 164f.

Nach ihm ist es das Volk, welches seinen Herrscher wählt, so daß in diesem Vertrag jeder einzelne seinen Willen dem des Herrschers zu eigen gibt. Das Gelübde des Gehorsams wird hier echt scholastisch als eine Übergabe des Willens aufgefaßt. In dem Herrscher sind die Willen der Untertanen vereinigt: es ist die erste Form der Idee des Gesamtwillens in einer gleichzeitig weltlichen und durch das beigefügte Gelübde sakralen Bedeutung. Ihre Bestätigung empfängt diese Auffassung durch die Stellung, die zuerst die Häuptlingsschaft, dann das Königtum in der Gesellschaft gewinnt. In diesem findet sie ihren entscheidenden Ausdruck vor allem in der Staatsgemeinschaft, von der aus sie dann allmählich auf die in ihr sich ausbildenden Sonderverbände mit ihren jener untergeordneten Willensgemeinschaften übergeht. So wandert allmählich der Begriff der Persönlichkeit von der umfassendsten dieser Verbindungen zu den beschränkteren über. Noch immer bleibt es aber die Idee der Persönlichkeit, hinter der noch lange die des Willens zurücktritt.

Hier ist es nun zum erstenmal der Unterwerfungsgedanke selbst, der das Nachdenken über seinen Ursprung auf den Willen des Einzelnen als dessen letzte Grundlage lenkt und so in der Summe der im Staatsvertrag vereinigten Willensentschließungen den Ursprung der politischen Gemeinschaft sehen läßt. Diese bedeutsame Wendung vollzieht sich in den Systemen der Monarchomachen, eines Bodin und Althusius, wie sie im 16. und 17. Jahrhundert in der Lehre von der Volkssouveränität als der eigentlichen Quelle jener Unterwerfung unter einen herrschenden Einzelwillen entwickelt wird, ihre erste Anregung aber in der durch die kirchliche Scholastik vertretenen Auffassung von dem weltlichen und vergänglichen gegenüber dem göttlichen und ewigen Reich der Kirche empfangen hat. Indem die Renaissance diesen Dualismus beseitigt, führt sie dergestalt zu den zwei einander bekämpfenden Ideen des auf die einzelne Persönlichkeit des Herrschers gegründeten Machtstaates und des aus der Gesamtheit der Einzelwillen aller Staatsbürger entspringenden Verfassungsstaates. Aber auch hier ist es zunächst noch lediglich der Einzelwille in seiner durch die Ausdehnung über die Individuen vervielfältigten Form, der sich an die Stelle jener Einzelpersönlichkeit setzt. Da ist es nun die geniale und doch in

ihrer kunstvollen Vereinigung der Begriffe echt moderne und gleichzeitig echt scholastische Tat eines Thomas Hobbes, der beide Gedanken, die Herrschaft der Einzelpersönlichkeit und die Summe der Einzelwillen, zur Einheit verbindet, um die absolutistische Staatsidee als das notwendige Endergebnis zurückzubehalten. Ob der Staatsvertrag, der die Individualwillen bindet, Wirklichkeit oder bloße Fiktion sei, ist ihm gleichgültig. Begrifflich ist der Vertrag notwendig, weil die Einzelnen sich nicht unterwerfen könnten, wenn sie sich nicht zu einem übereinstimmenden Wollen geeinigt hätten. Aber in dem Augenblick, wo sie geeinigt gedacht werden, muß auch der Entschluß zu ihrer Unterwerfung unter den Willen der Herrscherpersönlichkeit vorhanden sein. So fallen beide Begriffspostulate, der Vertrag, der alle Staatsbürger zu einem übereinstimmenden Wollen verbindet, und der herrschende Wille, dem sich alle einzelnen unterwerfen, im Prinzip zusammen, und die Beziehung der Willen der Mitglieder der Gesellschaft zu der Persönlichkeit des Herrschers fordert es, daß auch diese ein Einzelwille sei, als der sie allein dem Streit der Willen innerhalb des dem Staate vorausgehenden Naturzustandes ein Ende bereiten kann.

Auf diese Weise tritt hier zum erstenmal der Wille als das universelle Rechtsprinzip hervor, das zugleich die Quelle der in dem Willen des Herrschers und in der Vielheit der Willen aller einzelnen begründeten Macht ist. In dieser doppelten Form besitzt der Wille nur als Einzelwille Wirklichkeit. Die Entstehung der Gemeinschaft fordert ebenso die volle Übereinstimmung aller Einzelwillen der Untertanen wie die Einheit des herrschenden Willens, der allein als Wille des einzelnen fähig ist, den Streit der vielen endgültig zu beseitigen. Doch damit hat die Übereinstimmung der in der Gesellschaft vereinigten Einzelwillen auch bereits die Grenzen erreicht, innerhalb deren ein solches Postulat als bloße Begriffssubstitution möglich ist. Denn in Wirklichkeit ist dieses unhaltbar geworden, weil es die Fiktion der Unterwerfung unter einen Einzelwillen durch eine abstrakte Begriffsverbindung ersetzt, die der wirklichen Kausalität des Wollens widerstreitet. Dieser Vergewaltigung des Willens, die ihn in dem Augenblick, wo er entstanden ist,

wieder aufhebt, widerstreitet eben jener Begriff der ursprünglich freien Persönlichkeit des einzelnen, die, wo sie einem fremden Willen untertan geworden ist, diesen selbst nun als einen ursprünglicheren eigenen Willensakt auffaßt. Damit ist erst an die Stelle des Begriffs der Persönlichkeit der des Willens getreten. In dem Widerstreit des in der vereinigten Gesellschaft zum Ausdruck gelangenden Herrscherwillens erscheint nun auf beiden Seiten der Einzelwille als die zu einer unteilbaren Einheit gewordene Persönlichkeit, die insbesondere überall da, wo sie sich im Handeln nach außen wendet, das eigentliche Wesen der Persönlichkeit selbst ist, während diese im übrigen nur als die äußere Verbindung der physischen Organe erscheint, die sich dem individuellen Willen zur Verfügung stellt. Aber noch bleibt der Wille in die Schranken des individuellen Wollens gebannt. In einer Zeit, in der das Bild der aus einer Mannigfaltigkeit gesonderter Organe bestehenden Einzelpersönlichkeit zum Teil noch auf lange hinaus der organischen Auffassung von Staat und Gesellschaft in der Anschauung einen gewissen Halt gibt, gilt der Wille als eine an sich an das Individuum gebundene unteilbare Einheit und darum als die Quelle alles menschlichen Handelns. Wohl gibt es nach allgemeiner Annahme Unterschiede in der Macht dieses Handelns, aber keine, die an sich über den Einzelwillen hinausreichen, keine, die man in analogem Sinne wie den Staat als eine einheitliche, aber zusammengesetzte Persönlichkeit bezeichnen kann. Es gibt mit einem Wort nach allgemeiner Überzeugung nicht verschiedene Willensformen, sondern nur verschiedene Willenskräfte, und diese finden ihre letzte Quelle in den äußeren Hilfsmitteln der physischen Macht und der Tradition, die dem individuellen Willen zu Gebote stehen. Daß der Wille selbst immer der gleiche individuelle Wille bleibt, das liegt aber an sich in jenem abstrakten Willensbegriff begründet, der alle Qualität und damit jede Verschiedenheit ausschließt. Der Wille des Herrschers und des Untertans, des Freien und des Sklaven, sie sind an sich der gleiche individuelle Wille, und der Schritt von diesem uniformen Willensbegriff zu der Konzeption eines realen Gesamtwillens hat jahrhundertelang die größten Schwierigkeiten bereitet, bis er sich zuerst in der Rechtswissenschaft und dann unter ihrem Einfluß

in der politischen und kulturellen Betrachtung der menschlichen Lebensverbände durchsetzte.

Den Weg zu diesem Schritt hat aber schließlich eben jener ältere Begriff vorbereitet, der dann seinerseits infolge dieses Übergangs hinter dem neuen des realen Gesamtwillens zurücktrat. In gleichem Maße hat sich nämlich die Idee der Gesamtpersönlichkeit aus einer Vielheit annähernd selbständiger und einander koordinierter Bildungen auf eine einzige, die des Staates, zurückgezogen, für den in dem Augenblick, wo er seinem eigenen Willen die ursprünglich autonomen Verbände unterwarf, das unentbehrliche Erfordernis der Persönlichkeit, die an die selbständige Ordnung ihres Lebens gebundene Herrschaftsgewalt über ihre Organe verloren ging. Im Prinzip ist diese Grenze in der Tat da erreicht, wo die Stammesverfassung in den Staat übergeht. Nur in mehr oder minder unvollständigen Annäherungen pflegt sie in den Geschlechts- und den Standes- und Berufsverbänden, wie sie das deutsche Mittelalter gekannt hat, in spätere Stadien der Entwicklung herüberzureichen, eben damit aber auch die staatliche Autonomie zunächst noch zu beschränken. Bezeichnend für diese Stufe politischer Entwicklung, auf der sich der Staatswille noch im Kampf mit der korporativen Selbständigkeit der persönlichen Verbände befindet, ist der Begriff der »Korporation«, den gerade in dieser Zeit die noch teilweise ihre Autonomie bewahrenden Verbände gewinnen. Die Korporation hat zum Teil noch die Außenseite der autonomen Gesamtpersönlichkeit beibehalten, die äußere Verkörperung in einer Gemeinschaft, aber die geistige Einheit ist ihr abhanden gekommen, zuerst tatsächlich, dann rechtlich, indem ihre Autonomie nur soweit reicht, als dies im allgemeineren staatlichen Interesse zulässig erscheint. Umgekehrt fällt in gleichem Maße im Staate selbst der Einheitsbegriff mehr und mehr in den Staatswillen, und als Persönlichkeit tritt er nur da noch hervor, wo er sich andern ähnlich selbständigen Staaten sowie den autonomen Verbänden seiner eigenen Verfassung gegenüber als eine autonome Gesamtpersönlichkeit geltend macht.

Auf diese Weise gehen Gesamtpersönlichkeit und Gesamtwille wesentlich verschiedene Wege. Der erstere Begriff bezieht sich auf

die Gesamtheit einer Kultur, die sich nach allen oder mindestens nach den Hauptrichtungen des geistigen Lebens als eine einheitliche und dabei wesentlich in sich selbst gegründete darstellt. Der Gesamtwille bezieht sich zunächst auf bestimmte einzelne Richtungen des Denkens und Handelns, wie sie in verschiedenen Abstufungen in den einzelnen Gebieten von Sitte und Recht zutage treten, dann aber im Gefolge der politischen Entwicklung sich in fortschreitendem Maße und wesentlich mit durch Aussonderung und Angleichung der Rechtsnormen aus der Gesamtheit der Lebensgewohnheiten zu einem einheitlichen System verbinden, das als eine Norm des gemeinsamen Handelns den Charakter eines normativen Gesamtwillens besitzt. Hierbei versteht es sich nun von selbst, daß diese Begriffe lediglich nach ihrem eigenen Inhalt und Umfang, nicht nach Maßgabe anderer, von ihnen verschiedener zu bestimmen sind. So ist es vor allem verkehrt, zu behaupten, der Staat oder irgendeine selbständige Körperschaft sei keine Persönlichkeit, weil nur das Individuum die Eigenschaften einer solchen besitze. Jede Definition hat sich nach dem Begriff zu richten, der definiert werden soll. Wenn daher in beiden Fällen gerade darin ein wesentliches Erfordernis dieser Allgemeinbegriffe besteht, daß sie zu ihren Substraten nicht je ein Individuum haben, das an einen einzelnen physischen Organismus gebunden ist, sondern eine Vielheit solcher, und wenn außerdem jedesmal ein einheitlicher Begriff entsteht, der sich in den allerwesentlichsten Eigenschaften von einer bloßen Summe von Individuen unterscheidet, so ist es natürlich nicht zulässig, entweder zu behaupten, dieser Unterschied existiere nicht, oder er sei zu vernachlässigen, obgleich es gar keinen anderen Begriff gibt, die ihn ersetzen könnte. Auch bildet es natürlich keinen inneren Widerspruch, daß eine autonome Körperschaft aufhören kann, eine Gesamtpersönlichkeit zu sein, ohne damit aufzuhören, entweder eine Körperschaft überhaupt oder eine Summe von Einzelnen zu sein, und daß es Rechtsnormen zunächst als einzelne voneinander gesonderte Befehle oder Verbote einer Gesamtpersönlichkeit geben kann, noch bevor es eine einheitliche und darum auf einen einzigen Gesamtwillen zurückzuführende Rechtsordnung gibt. Ist doch die ganze Kultur eines Volkes im wesentlichen eine gemeinsame Schöp-

fung, von der man ein gänzlich verkehrtes Bild geben würde, wollte man sie als eine Erfindung einzelner voneinander unabhängiger Menschen ansehen. Jede Erscheinung vor allem unter ihrem eigenen Bilde und dann erst im Vergleich mit den ihr nächtsverwandten Tatsachen zu betrachten, das ist immer und überall die adäquate Methode. Bei den sämtlichen Erscheinungen des gemeinsamen Lebens ist aber vor andern die Sprache diejenige gemeinsame Schöpfung, die hier den Weg zu zeigen hat.

### b. Die Verbindung der Einzelwillen.

Als Thomas Hobbes die Mitglieder des künftigen Staates zusammentreten ließ, um sich einen Oberherrn zu wählen und dann, als diese Aufgabe erfüllt war, augenblicks wieder auseinanderzugehen, da hatte er ein gefährliches Gedankenexperiment ausgeführt, das die Gespensterschatten des ererbten Königtums für alle Zeiten zu verscheuchen drohte. Denn hinter dieser Augenblickstat standen die kühnen Neuerer der vorangegangenen Jahrhunderte, deren Blicke nach den demokratischen Idealen des griechischen und römischen Altertums gerichtet waren, und denen das »Imperium multitudinis« als der wahre Staat der Zukunft erschien. Warum sollten die Gründer dieses Staates ihre ganze Macht in einem Augenblick verschenken, statt sie immer in Händen zu behalten? Die Frage lag nahe genug, aber den endlosen Bürgerkrieg der Demokratie hatte Hobbes mit so abschreckenden Bildern gezeichnet und die Gebundenheit eines dauernden Friedens an die Herrschaft eines einzelnen Willens so augenfällig demonstriert, daß er im Streit um den einzig möglichen Staat als Dialektiker den Sieg behielt, auch wenn man seine beiden stillschweigend geschlossenen Staatsverträge, den der Vereinigung zur Gesellschaft und den der Unterwerfung unter einen einzigen Willen, als bloße Fiktionen erkannte. In der Tat waren die Schwierigkeiten auf beiden Seiten gleich groß. Ein einziger Herrschaftswille hatte den Vorzug, der einfachste zu sein, der sich nie zu widersprechen braucht. Aber ein Imperium multitudinis, das, wenn es nicht ungerecht sein sollte, eigentlich ein Imperium omnium sein mußte, wo sollte der Staatsmann zu finden sein, der für ein derart voraussichtlich den Streit der Willen in einen Dauerzustand wan-

delndes Gebilde eine erträgliche Verfassung schaffen könnte? In der Tat hatten die Verfechter des Prinzips der Volkssouveränität von Althusius bis auf Rousseau und Fichte nicht verabsäumt, eine Fülle prophylaktischer Einrichtungen vorzuschlagen, welche von dem Augenblick an, wo der neue Staat ins Leben trat, die Handlungen seiner Regierung mit den peinlichsten Vorsichtsmaßregeln umgaben. Da standen neben den vom Volk gewählten Regenten zunächst die Ephoren, die bestbeleumdeten unter den Staatsbürgern, die mit der Überwachung jener betraut waren, dann, wenn trotzdem das Vertrauen in sie täuschen sollte, die freien Einberufer der Volksversammlung, von der es keine weitere Berufung gab, aber auch keine zu geben brauchte, weil womöglich das ganze Volk ihr angehörte. So trat mit Rousseau ein neues Motiv in diese Entwicklung ein. Der Gedanke der Stellvertretung, zuerst als ein Ersatz für die ganze Versammlung des Volkes angesehen, wird von ihm als unvereinbar mit der wahren Volkssouveränität zurückgewiesen. Nur das ganze Volk kann der Träger der Herrschaft sein, und die Grenzen, innerhalb deren noch eine Versammlung desselben möglich ist, bezeichnen daher zugleich die natürlichen Grenzen des Staates. Darum wird in dem wahren Volksstaat überhaupt der Unterwerfungsvertrag hinfällig, die Regierung besteht aus den auf jederzeitigen Widerruf angestellten Beamten der Gesellschaft, es gibt nur noch einen Vertrag aller mit allen: den Gesellschaftsvertrag. Wer sich ihm von Anfang an entziehen wollte, der könnte streng genommen niemals gezwungen werden; erst wenn er sein Wort gegeben hat, bleibt er gebunden. Es ist der letzte Rest der alten Heiligkeit des Staates, der damit auf die Gesellschaft übergegangen ist. Dennoch ruht auch hier noch nicht ganz der Drang, das letzte, durch den Zufall der Mehrheit immer wieder gefährdete Ziel des wahrhaften Imperium omnium zu erreichen: die Einstimmigkeit der Bürger bei allen ihren Beschlüssen, denn nur dann würde der Wille der Volksversammlung wirklich der gesuchte allgemeine Wille und zugleich der Wille jedes einzelnen sein. Unter den Vertretern der Idee der Volksherrschaft hat es nur einen gegeben, den in Gedanken kühnsten, aber freilich an Macht geringsten, der diese letzte unvermeidliche Frage erhob: Fichte. Er stellt in seiner Staatslehre von

1813 ausdrücklich das Problem: wie ist der wahre gemeinsame Wille zu finden? Aber auch er verweist ihn aus der Gegenwart in eine unbekannte Zukunft. Doch damit hat sich bei ihm auch die Stellung dieser Frage gänzlich verschoben. Es ist nicht mehr das unbeschränkte Recht jedes einzelnen, das er als das jemals zu verwirklichende Urrecht fordert, sondern die Hingabe an die Gemeinschaft, die den eigenen Willen dem Ganzen unterordnet und damit die geforderte ideale Einheit der Willen als letztes Erzeugnis des aus der Gesellschaft hervorgegangenen Staates verlangt. Die ersten Schritte auf diesem Wege vermag freilich, wie Fichte meint, weder der einzelne noch die Gemeinschaft aus eigener Kraft zu machen, sondern der Anfang läßt sich nur als eine planmäßige Erziehung denken, die beide auf die Selbsterziehung vorzubereiten hat, die ihre künftige Lebensaufgabe und ihre Pflicht gegenüber späteren Geschlechtern wird. Damit ist aber auch der Standpunkt der Betrachtung ein anderer geworden: an die Stelle der unbeschränkten Freiheit aller Einzelnen ist die Freiheit der Gemeinschaft getreten, an deren sittlicher und geistiger Vervollkommnung jeder mitzuarbeiten verpflichtet ist. Hiermit tritt eine neue Frage an die Stelle jener aus der natürlichen Selbstsucht der einzelnen und aus dem Kampf ihrer widerstreitenden Interessen hervorgegangenen nach der Gleichheit aller: die Frage nach dem Wert der Gemeinschaft und der im Dienste derselben geleisteten Arbeit. Wie der Gesellschaftsvertrag eine Fiktion gewesen war, deren man sich bedient hatte, um die Entstehung einer von einheitlichen Zwecken bestimmten Kulturgemeinschaft zu deuten, so bediente sich Fichte der Fiktion eines die Menschen zur Kulturgemeinschaft erziehenden Urvolkes, das den reif gewordenen seiner eigenen Führung erst da überlassen habe, wo er fähig geworden sei, sich selbst den Weg zu bereiten. Diese Fiktion war an sich weder kühner noch unwahrscheinlicher als die des Gesellschaftsvertrags, aber sie lag weniger in der Richtung der Gedanken, die in den Stürmen des vorangegangenen Jahrhunderts gereift waren, und denen Fichte selbst dereinst gefolgt war. Es ist dieselbe Wendung, die sich hier vollzieht, wie sie in der »Grundlage des Naturrechts« geschehen, nur daß sie unter dem Schleier einer Dichtung verhüllt, was Fichte auf

dem Gebiet der Rechtsordnung offen als Forderung verkündet hatte. Denn was will jene Fiktion eines weisen Urvolkes, das als Lehrer und Erzieher der nachkommenden Geschlechter aufgetreten sei, wohl anderes sagen als: wenn die Menschen, die euren Staatsvertrag geschlossen haben, nicht barbarische Wilde gewesen wären, sondern bereits vollkommene Staatsbürger, dann möchte es mit eurer Fiktion seine Richtigkeit haben? Sobald ihr die Gemeinschaft aus den Individuen hervorgehen laßt, wird der nur auf sein eigenes Wohl bedachte Wilde immer nur wieder miteinander streitende Wilde erzeugen. Wie das Kind nicht von selbst reif zur Gesittung wird, sondern erzogen werden muß, um in friedlicher Gemeinschaft zu leben, so müssen die Völker zum Staate erzogen werden, wenn sie dessen Führung und die Aufgabe der Erziehung künftiger Generationen selbsttätig auf sich nehmen sollen. Das ist aber nicht denkbar, solange man aus den Einzelmenschen durch ihren eigenen freien Entschluß die Gemeinschaft entspringen läßt, sondern diese ist der ursprüngliche Zustand, und da es ein weises Urvolk, das Vorbild und Lehrer für alle andern sein könnte, niemals gegeben hat, so müssen in jener wilden Urgemeinschaft selbst die geistigen Kräfte entstanden sein, die ein Volk nach dem andern zu jener Selbsterziehung geführt haben, welche das staatliche Leben und seine fortschreitende Vervollkommnung möglich machte. Der Einzelne differenziert sich aus der Kulturgemeinschaft als Kulturmensch, niemals aber kann aus einer Summe voneinander isolierter kulturloser Individuen eine Kulturgemeinschaft entspringen. Schon Lessing hat sich unter dem Bilde einer Erziehung des Menschengeschlechts den eigentlichen Sinn der Geschichte gedacht, und er hat zu verstehen gegeben, daß diese Erziehung notwendig nur als eine *Selbsterziehung* vorausgesetzt werden könne. Schwerlich hat Fichte das Problem der Kultur anders als auf diesem Wege lösbar angenommen. Aber noch war sein Zeitalter so sehr von dem Individualismus der Verstandesaufklärung beherrscht, daß er die innere Unmöglichkeit der auf diesem Boden entstandenen Fiktionen wohl am zutreffendsten durch die Fiktion ihres Gegenteils ad absurdum zu führen glaubte. Freilich hat er dabei, vielleicht um den Kontrast gegen die herrschende Meinung zu steigern, außer Betracht gelassen, daß schon die Selbst-

erziehung des Einzelnen Kreuz- und Quer- und Umwege, unterbrochen von Rückwegen einschlägt, während die sichere Hand des Erziehers auf geradem Wege zum Ziel zu führen sucht. Und häufen sich nicht diese Schwierigkeiten bei der Selbsterziehung, die die Geschichte den Völkern gibt, dergestalt, daß man zweifeln könnte, ob das Bild der Erziehung nicht allzu gewagt ist, um mit seiner Hilfe dem Sinn der Geschichte einen verständlichen Inhalt zu geben? Aber obgleich auch dieses Bild auf das Individuum zurückgeht, um das Werden der Kultur im ganzen zu veranschaulichen, so steht doch schon bei jenem im Hintergrund das Ganze, die Erziehungsgemeinschaft, innerhalb deren erst alles das was der Einzelne auf geistigem wie auf materiellem Gebiet besitzt und erwirbt, seinen Wert gewinnt. Freilich sind Bilder, so glücklich sie bisweilen vorausahnend künftig einzuschlagende Wege beleuchten mögen, noch keine Wirklichkeit. So ist denn auch das Bild der Erziehung oder, wie ein Lessing und Fichte es meinten, der Selbsterziehung der Völker in der Geschichte, heute im wesentlichen verschwunden, weil es doch höchstens eine entfernte Analogie ist, der das Problem der Entstehung der Kultur als ein eigenartiges gegenübersteht. Wenn dieses Problem dem der Erziehung verwandt erscheint, so liegt dies aber nicht zum wenigsten darin begründet, daß die Erziehung nachzuschaffen sucht, was die Entwicklung der Kultur in Wirklichkeit geschaffen hat, und daß sie in diesem Prozeß der Wiedererzeugung des Gewordenen selbst wieder zu einem der höchsten kulturschaffenden Hilfsmittel wird. Gibt sie so ein gedrängtes Bild der Kulturentwicklung im ganzen, so sind es dann auf der andern Seite die einzelnen Gebiete des geistigen Lebens, allen voran Sprache, Religion und Kunst, endlich die in Sitte und Recht sich ausbildenden Normen des Zusammenlebens, die in jedem dieser Teile ein besonderes und doch wieder mit dem Ganzen eng verbundenes Bild dieser Gesamtentwicklung bieten. Indem die Psychologie die geistige Seite dieser Entwicklungen in ihren wechselseitigen Beziehungen zu betrachten hat, findet sie nun als den gemeinsamen Ausgangspunkt ihrer aller und als die gemeinsame Quelle ihrer durchgängigen Wechselbeziehungen eine Bedingung vor, die aus weiter zurückliegenden nicht mehr abgeleitet werden kann: die des menschlichen

Zusammenlebens. Dies ist daher der Punkt, wo die alten Vorstellungen von dem Ursprung der Gesellschaft aus dem freien Entschluß ihrer einzelnen Mitglieder ihre vollständige Umkehrung erfahren; sie wandeln sich in das Problem des Ursprungs der Gemeinschaft aus der Gesellschaft.

### c. Die Entstehung des Gesamtwillens.

Wir kehren zu der Frage zurück: wo ist ein übereinstimmender Wille zu finden? Die einfache Antwort lautet: er ist nirgends zu finden. Es gibt so wenig einen in allen seinen Elementen und Motiven übereinstimmenden Willen, wie es zwei Menschen gibt, die in allen ihren Eigenschaften eine und dieselbe Person sind. Viele können das gleiche wollen, aber die inneren Vorgänge, aus denen dieses gleiche Wollen entspringt, sind in jedem wieder andere, sie können sich nahe berühren, aber auch weit voneinander entfernen. So ist ein gemeinsames Wollen stets eine Resultante, keine bloße Summe einzelner Willensimpulse. Doch wie die Sprache schon unter dem Willen nicht bloß das einzelne Wollen, sondern oft wiederkehrende, die verschiedensten Willensäußerungen umfassende Vorgänge versteht, so haben wir auch bei einem einzelnen übereinstimmenden Wollen vieler Individuen noch nicht das Recht, von einem Gesamtwillen zu reden, sondern ein solcher ist überall erst da anzuerkennen, wo sich die vielen Willensrichtungen zu einer dauernden Einheit verbinden, einer Einheit jedoch, die wiederum weder eine Identität noch eine bloße Summation, sondern eine Resultante ist, die übereinstimmende und divergierende Motive in sich schließt, eben deshalb aber auch ein neues Erzeugnis seiner Elemente darstellt. Darum ist die Gesellschaft der Mutterschoß, aus dem der Gesamtwille geboren wird, aber an sich enthält sie diesen noch ebensowenig in sich, wie sie selbst schon eine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Sie ist die Grundlage, auf der allein die Gemeinschaft oder eine Mehrheit von Gemeinschaften entstehen kann, die aber diese noch nicht in sich schließt, wie denn nach aller Gemeinschaftsbildung die Gesellschaft zurückbleibt, um, wo innere Motive und äußere Lebensbedingungen zu-

sammentreffen, immer wieder neue Gemeinschaftsbildungen aus sich hervorgehen zu lassen[1]).

Wie die Gesellschaft die Vorbedingung, so ist nun die innerhalb der Gesellschaft entstehende Gemeinschaft erst der eigentliche Ursprungsort eines Gesamtwillens. Denn auch zu ihm ist in der Gemeinschaft zwar die Anlage gegeben, die der Gesellschaft als solcher mangelt, aber auch die Anlage bedarf der Entwicklung, einer Entwicklung, deren deutliche Spuren uns vor allem in der Geschichte der aufeinanderfolgenden Gesellschaftsformen begegnet sind. In der Tat bieten jene Stufen der Kultur, wie sie uns bei den hauptsächlichsten Kulturvölkern in der Folge der Stammesverfassungen und des Staates entgegentreten, die allgemeinsten Zeugnisse einer solchen allmählichen Entwicklung, die in den vorausgehenden primitiven Gemeinschaften höchstens erst in fragmentarischen Anfängen zu finden sind. Immerhin hat hier die Völkerkunde des letzten Jahrzehnts gerade dem Problem des Anfangs der Kultur einen nicht hoch genug zu schätzenden Dienst geleistet, indem sie das trügerische Gewebe zerstörte, das die vorangegangene Zeit aus Verallgemeinerungen vereinzelter Verfallserscheinungen und aus verfehlten Umdeutungen wirklicher, aus dem Zusammenhang gerissener Tatsachen erzeugte, und das trotz der Widersprüche, in die es sich verwickelte, die wissenschaftliche Welt jahrzehntelang getäuscht hat[2]). Zwar hatte sich besonders innerhalb des Christentums die Tradition der monogamischen Familie erhalten, aber da sie sich wesentlich nur auf die biblische Überlieferung stützte, so konnte sie dem Ansturm der neu gefundenen ethnologischen Tatsachen und Hypothesen um so weniger standhalten, als die altorientalische Paradiesessage zwar den Wert eines historischen Zeugnisses einbüßte, die israelitische Urgeschichte selbst aber beim Lichte besehen bereits das Bild teilweise mindestens polygamisch gewordener Zustände bot. In Wahrheit ist es daher vielmehr angesichts der weiten Verbreitung monogamischer Traditionen bei den verschiedensten Völkern der Erde in hohem Grade wahrscheinlich, daß es lediglich die noch heute bestehende wirkliche Ausbreitung der

---

[1]) Vgl. Bd. 7, S. 40ff. und oben S. 3f.

[2]) Vgl. Bd. 7, S. 101ff; Bd. 8, S. 28ff.

monogamischen Ehe gewesen ist, die, indem sie in den Mythus umgedeutet wurde, dieses wirkliche Vorkommen in die Urgeschichte der Menschheit verlegte, es damit aber auch der Wissenschaft verhältnismäßig leicht machte, auf eine Anzahl zweckmäßig ausgewählter Tatsachen und ihrer Deutungen die neue Theorie der ursprünglichen Promiskuität der menschlichen Gattung zu gründen. Nun haben wir gesehen, daß die für diese Theorie beigebrachten Zeugnisse, wo wir irgend imstande sind, die Erscheinungen auf ihre Ausgangspunkte zurückzuverfolgen, in ihren tatsächlichen Grundlagen durchgängig auf sekundäre Bildungen hinweisen, die man erst aus ihren spezifischen Kulturbedingungen herauslösen und in eine neue künstliche Reihenfolge ordnen mußte, um jenes Bild der von den englisch-amerikanischen Ethnologen gezeichneten Urgeschichte der menschlichen Ehe zu gewinnen[1]). Entscheidend ist hier vor allem der Nachweis geworden, daß gerade die primitivsten Zustände diejenigen sind, in denen sich die menschliche Monogamie am treuesten erhalten hat. Die Bedeutung dieses Nachweises liegt aber zugleich darin, daß er die primitive Monogamie in eine wesentlich andere Beleuchtung rückt, als es die Tradition der monogamischen Urgeschichte getan. Hatte über diese der Paradiesesmythus seinen verklärenden Schein ausgebreitet, so repräsentieren die wirklichen monogamischen Urvölker den Menschen tatsächlich in einer Verfassung, in welcher er in den Formen seines Zusammenlebens und so vor allem auch in der Form der Ehe und Familie noch wenig verändert seinen Naturzustand bewahrt hat. Wenn er in Monogamie lebt, so ist das weder eine Stufe der Kultur, wie sie unter diesen Verhältnissen unbegreiflich sein würde, noch haben wir angesichts der Existenz zahlreicher monogamischer Tiere das Recht, an eine völlig isoliert dastehende Erscheinung zu denken, sondern, so gut wie der aufrechte Gang, die Anfänge der Sprache und die sonstigen Eigenschaften, muß auch dieser Naturtrieb sich bereits im tierischen Zustand entwickelt haben, so daß zwar mannigfache Abweichungen von dieser Normalform durch die Wandlungen

[1]) Vgl. besonders Bd. 8, S. 28ff. die Theorie L. Morgans, mit ihrer gewaltsamen Ordnung völlig auseinanderliegender Kulturen in eine angebliche Entwicklungsreihe.

der Kultur hervorgebracht wurden, ohne daß diese jedoch jene Grundlage zerstören konnten.

Ist die monogamische Ehe ursprünglich kein Schritt zur Kultur, so enthält sie gleichwohl die Anlage zu allen folgenden Schritten, weil sie die früheste Form eines dauernden Zusammenlebens ist, aus dem zum ersten Mal ein gemeinsames Wollen hervorgeht, das über eine längere Lebensdauer reicht, und das daher seinerseits die Fähigkeit in sich trägt, die ersten Hilfsmittel zu schaffen, die die Keime einer Entwicklung der Kultur in sich bergen. Wenn bei den Weddas der Mann dem Weibe, das er zur Gattin erkoren, und diese ihm zum Zeichen ihrer Einwilligung eine Bastschnur um die Lenden schlingt, oder wenn bei den Pygmäen der malayischen Halbinsel die in Ehe lebenden Frauen durch besondere Kopfbinden sich auszeichnen, so sind das Symbole einer freiwillig gewählten Lebensgemeinschaft, die an sich selbst noch keine Kulturbedeutung besitzt, die aber, indem an sie die primitivste Teilung der Arbeit, die zwischen Mann und Frau, sich anschließt, einen wichtigen Schritt zur Kultur bezeichnet, während zugleich jene ersten Symbole, die wir wahrscheinlich als die eines Schutzzaubers zu deuten haben, in derselben Richtung liegen, in der sich später die Fülle der religiösen Symbole entwickelt hat, die alle wichtigen Ereignisse des gemeinsamen Lebens begleiten[1]). Hier verhält sich, wie man sieht, der wirkliche Naturmensch, so weit wir ihn überhaupt noch aufzufinden vermögen, zu der in Panmixie lebenden hypothetischen Horde ungefähr ebenso wie die primitive Stammesgesellschaft zu dem vertragschließenden Urvolk einer unbekannten Vergangenheit. In der Tat handelt es sich hier wie dort um die gleichen fingierten Urzustände, beidemal auf der Voraussetzung aufgebaut, daß der Einzelne früher dagewesen sei als die Gesellschaft der Zusammenlebenden, wo dann beidemal zum Übergang aus dem Natur- in den Kulturzustand kein anderer Weg offen bleibt als ein Wunder, das im einen Fall in einer plötzlichen Verstandeserleuchtung, im andern in einer ebenso unbegreiflichen moralischen Bekehrung bestehen müßte. So sind beide Fiktionen im Grunde nur Spiegelungen eines und desselben Bildes einer Entstehung der Gesellschaft aus den Individuen, während

[1]) Vgl. Bd. 7, S. 210.

in Wahrheit der Einzelne aus der Gesellschaft der Zusammenlebenden sich aussondert, die früheste Verbindung aber, die er aus eigenem Antrieb innerhalb dieser gründet, und die den ersten Schritt zur Stiftung einer auf gemeinsamem Wollen beruhenden Gemeinschaft bezeichnet, eben die monogamische Ehe und in deren weiterem Gefolge die monogamische Familie ist. Das ist zugleich die einzig mögliche Form, weil sie auf dem Naturtrieb ruht, wobei mit dem ersten Schritt in die Kultur zu der ursprünglichen tierischen Form der monogamischen Ehe noch die weiteren Momente einer ausgebildeteren Teilung der gemeinsamen Arbeit zwischen den Geschlechtern sowie, wahrscheinlich hierauf beruhend, die längere Dauer der Ehe und ihre Umgestaltung in einen Lebensverband hinzukommen. Bieten sich bei allem dem die Ausgangspunkte schon im Tierreich, so tritt dann aber dazu bereits beim primitivsten Menschen, den wir kennen, noch ein drittes: die Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, an die die Entstehung der Sprache und der Sitte gebunden ist. Soll der Primitive darüber Auskunft geben, wie er zu seinen ihm selbst unerklärlich gewordenen Lebensgewohnheiten gekommen sei, so pflegt er sich auf die Überlieferung zu berufen. Zu tun, was seine Väter getan, gilt ihm als die Regel, der er zu folgen hat. Was den wesentlichsten Teil seines Handelns bestimmt, das ist demnach ein Wille, der längst kein individueller Wille mehr ist, und der dennoch in jeder einzelnen Handlung zu seinem eigenen Willen wird. So sind es zwei Momente, die bereits die Lebensgemeinschaft der primitiven menschlichen Familie als überindividuelle Bedingungen in sich schließt: das eine besteht in der Macht der überlieferten Sitte über das eigene Wollen, das andere in der durch Mitteilung und Vorbild vermittelten Aufnahme in diesen eigenen Willen, infolge deren der einzelne gleichzeitig der Sitte folgt und sie nach seinen besonderen Lebensbedingungen abändert, so daß die konkreten Erscheinungen generell als übereinstimmende und doch gleichzeitig als neue Bildungen auftreten.

Indem nun bei der relativen Stabilität primitiver Zustände die mit dem Eintritt in die Kultur eine wachsende Macht gewinnenden persönlichen Einflüsse zurücktreten, trägt zwar schon die primitive menschliche Gesellschaft in ihrer monogamischen Ordnung, darin

immerhin abweichend von der wahrscheinlich beim Menschen selbst in unbekannter Vorzeit vorangegangenen tierischen Monogamie, die Anlage zur Entstehung eines Gesamtwillens in sich. Dafür sind Sprache und Sitte mit der an beide gebundenen über das individuelle Leben hinausreichenden Überlieferung überzeugende Belege. Auch die an einzelnen Individuen solcher Rassen erprobte Bildungsfähigkeit tritt hierfür ein. Anderseits beweist aber doch die fast, wie es scheint, absolute, jedenfalls über Jahrhunderte zurückreichende Stabilität solcher meist in die Wildnis verschlagener Stämme, daß es infolge einer besonderen Ungunst der Umstände bei ihnen an den wesentlichsten Erfordernissen zu ihrer Erhebung über diese Stufe allgemeinster Anlage zur Fortentwicklung ihrer Lebensgemeinschaft gemangelt hat. In der Tat gibt es einen Zug, der in dem Bilde der Pygmäen und der andern anscheinend als zerstreute Reste zurückgebliebenen kulturlosen Stämme gegenüber dem der fortgeschritteneren Naturvölker fehlt: das ist das Bestehen einer irgendwie der Institution der dauernden Lebensgemeinschaft der Gatten gleichwertigen Organisation von Männerverbänden. Wo nicht, analog wie dies übrigens schon bei manchen der höheren Tiere geschieht, die Paare miteinander wandern oder zur Nahrungssuche ausziehen, scheint es nur vorübergehende Vereinigungen zu geben, Männerhorden, die sich nach Bedürfnis bilden oder wieder lösen; und dabei mag, was in dieser Beziehung vielleicht noch bezeichnender ist, wiederum wie bei manchen Tierherden, ein einzelner Genosse auf der Wanderung die Führung übernehmen, von einer dauernden Häuptlingschaft ist nirgends die Rede, sie ist also höchstens in spurweisen Anfängen vorhanden. Auch hier behält daher zwar nicht ganz in dem früher gemeinten Sinne, aber doch in dem wesentlichsten Punkte jene ältere Anschauung recht, die, wie sie die menschliche Kultur mit der Einzelehe beginnen ließ, so in dem Vater der Familie das ursprüngliche Vorbild künftigen Herrschertums im Geschlechterverband wie im Staat erblickte[1]). Diese Tatsache ist vielleicht mehr um ihres allgemeinen symptomatischen Wertes als um der Einrichtung selbst willen von Bedeutung. Sie ist das erste Zeugnis individueller Bevorzugung, das auf die Aus-

[1]) Vgl. oben Bd. 7, S. 228 ff.

bildung führender Persönlichkeiten hinweist, an die jede fortschreitende Organisation der Gesellschaft gebunden ist. Sie findet aber in der Ausbildung einer Häuptlingschaft ihren Ausdruck, die sich, zunächst bei einzelnen Unternehmungen beginnend, unter dem Einfluß der Wanderungen und Kämpfe mit fremden Stämmen befestigt. Zugleich hängt hiermit die beginnende Schichtung der Gesellschaft zusammen, in der sich auf den späteren Stufen schon in verhältnismäßig früher Zeit eine den Häuptling umgebende Adelskaste herausbildet.

Damit ist der wichtigste Schritt geschehen, der sich seit der Entstehung der menschlichen Familie im Zusammenleben der Stammesgenossen vollzogen hat: die Bildung der Männergesellschaft. Mit ihr beginnt zugleich die bedeutsamste Divergenz der Entwicklungen, die überhaupt die älteste Geschichte der Kultur aufweist, und die sich zunächst in die Formen der Stammesgesellschaft und dann über diese hinaus zum Teil noch in die staatlichen Anfänge erstreckt. Sie tritt in dem Dualismus der Häuptlingschaft und der Männergenossenschaft zu tage, von denen die letztere wieder ihre geschlossenste Ausbildung in dem Männerhause findet. In seiner Verbreitung über zahlreiche, zum Teil weit auseinanderliegende Gebiete ist das Männerhaus vielleicht das deutlichste Zeugnis für diese größte Umwälzung, welche die menschliche Gesellschaft seit ihrem Ursprung erlebt hat und zugleich für die wachsende Herrschaft des Mannes auch über die Familie, mit der die an vielen Orten hier einsetzende Auflösung, Beschränkung oder Erweiterung der ursprünglichen Monogamie zu ihren mannigfachen polygynischen und polyandrischen Abwandlungen erfolgt. Denn mit ihnen macht die ursprüngliche Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern innerhalb der einzelnen Familie einer dauernden Scheidung der Geschlechter und einer den Stamm zusammenhaltenden Gesamtorganisation Platz, welche neben der allgemeinen Führung des Lebens eine die lebende Generation mit der Vergangenheit verbindende Überlieferung pflegt, in der sich nun fortschreitend die das Leben beherrschenden Regeln befestigen. Außerdem beginnen aber zum Teil in entgegengesetzter Richtung die Einflüsse der führenden Häuptlingschaft sich geltend zu machen, so daß

je nach den besonderen Bedingungen bald mehr der eine bald mehr der andere Faktor in vielen Fällen aber auch von frühe an die Vereinigung beider die beginnende Stammesorganisation bestimmt. In den Geschlechtsverbänden der totemistischen Stammesverfassung sind uns diese verschiedenen im Gefolge der Männerherrschaft eingetretenen Formen begegnet. Bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen sind besonders die beiden gemeinsamen Züge dieser Entwicklung Belege für die übereinstimmende Gesetzmäßigkeit dieser Bildungen: die Entstehung der Kultverbände mit ihren über die soziale Ordnung übergreifenden Organisationen, und die mehr und mehr unter einer persönlichen Häuptlingschaft sich gestaltende Stammeseinheit. Die Kultgenossenschaft ist es, die zum ersten Male feste, das gesamte soziale Leben regelnde Normen schafft, deren Verletzung als Schuld empfunden Sühne fordert oder Ausstoßung aus dem Stamm im Gefolge hat, so daß man schon hier mit größter Wahrscheinlichkeit sagen darf: Kultverband und sozialer Verband haben zwar durchweg in ihrer Entstehung ineinander gegriffen, aber der Kult ist es gewesen, der die soziale Ordnung nicht nur mitgeschaffen, sondern der ihre den Willen des einzelnen bezwingende Festigung überhaupt erst erzeugt hat. Spätere Zeiten mögen diese religiöse Heiligung und Bindung der Lebensformen noch so sehr mit dem Wandel der religiösen Motive verändert haben, als die gewaltigste Macht zur Bewahrung der Normen des gemeinsamen Lebens hat sich bis in die fortgeschritteneren Stufen der Kultur der religiöse Kult bewährt. Die sozialen Kräfte aber, die sich in der Bildung und Entwicklung eines Gesamtwillens betätigen, haben noch weit über diese Grenze hinaus in der herrschenden Tendenz, in einer Einzelpersönlichkeit, also noch im Staate in der Monarchie, den einheitlichen Willen der Gemeinschaft zugleich als einen individuellen Willen zu denken, ihren deutlichen Ausdruck gefunden. Daß der individuelle Wille des Monarchen nicht für sich allein steht, sondern vor allem eine repräsentative Bedeutung besitzt, also eben der Vertreter eines ihm selbst übergeordneten Willens ist, dafür liefert schließlich der Staat in seinen späteren Entwicklungsformen ein sprechendes Zeugnis. Doch auch hier geht der Veränderung der gesellschaftlichen Ord-

nung der größte religiöse Wandel parallel, den die Geschichte erlebt hat: der Übergang in den Götterkult, der innerhalb der Stammesverfassung freilich ebenfalls schon in einzelnen Fällen durch den Ahnenkult vorbereitet wird. Hatte dieser jedoch zunächst noch die religiöse Bindung in die Überlieferung verlegt, als deren persönliche Träger die vergangenen Geschlechter betrachtet werden, so geht der Götterkult nun auf den lebenden Herrscher und nicht selten teilweise selbst auf die ihm nächsten höheren Stände über. Vor allem der Herrscher gilt selbst als Gott, dann mit dem Zurücktreten der religiösen gegenüber der unter ihrem Einfluß entstandenen sozialen Bindung als Göttersohn und endlich als Vertreter der Gottheit. In den Unterschieden, die in diesen Bildungen bis in die Anfänge der politischen Gesellschaft herabreichen, wirken sichtlich noch die zwei typischen Gestaltungen nach, in denen sich die primitive Stammesverfassung bereits nach den zwei Faktoren geschieden hat: die Bindung an die Herrscherpersönlichkeit, in deren Händen zugleich der religiöse Kult liegt, und die Bindung an einen Rat der Alten, der ebenfalls gleichzeitig eine die Kultordnung und das weltliche Leben leitende engere Gemeinschaft ist. Daran schließen sich dann auf beiden Seiten die zwei nebeneinander hergehenden Umwandlungen an, die wir früher als die hauptsächlichsten, wenn auch mehr und mehr von geschichtlichen Zwischenfällen und Rückverwandlungen unterbrochenen Hauptstufen der politischen Entwicklung kennen lernten[1]). Gegenüber der vielfachen Unterbrechung der geschichtlichen Kontinuität, die teils der Völkerverkehr, teils die Völkerkämpfe mit sich führen, bieten hier jene Zwischenformen zwischen Stammesverfassungen und politischen Ordnungen, die sich in manchen der Weltkultur ferner liegenden Gebieten erhalten haben, besonders wertvolle Zeugnisse für die bei allem dem bestehende allgemeine Kontinuität der Entwicklung, vermöge deren die psychischen Kräfte, die tief in die spätere Kultur hinüberreichen, ihre dieser selbst unerkennbar gewordenen Ausgangspunkte sind, ohne deren Nachwirkung jene Kräfte gleichwohl unerklärlich sein würden.

---

[1]) Vgl. Bd. 8, S. 292ff.

### d. Der Gesamtwille als Produkt der Geschichte.

Im Hinblick auf diese durch alle historischen Zwischenfälle hindurchgehende, aber in den späteren Stadien nicht selten bis auf vereinzelte Spuren sich verbergende Stetigkeit der Entwicklung könnte man wohl als die Ursache des Dunkels, das während einer langen Zeit über der allgemeinen Bedeutung des Gesamtwillens geschwebt hat, die mangelhafte Kenntnis der vorgeschichtlichen Vergangenheit bezeichnen. Wenn bereits der Primitive, aufgefordert über seine Sitten und Kulte Rechenschaft zu geben, antwortet, daß er sie von seinen Vätern überkommen habe, so könnte mit gutem Recht der Kulturmensch von heute im allgemeinen auf die gleiche Frage die gleiche Antwort geben. Oder, wenn er zu den historisch Gebildeten gehört, so würde er vielleicht antworten können, daß die Vergangenheit, einige Jahrhunderte oder Jahrtausende zurückverfolgt, manche Anlagen und Anfänge der gegenwärtigen Gesellschaft bereits deutlich erkennen lasse, daß aber diese noch in unserm heutigen Bewußtsein teilweise lebendige Vergangenheit weder selbst weiter zurückzuverfolgen, noch daß aus ihr gerade in den wesentlichsten Punkten die Gegenwart zu begreifen sei. Man bedient sich zweier Auskunftsmittel, um dieser Verlegenheit zu entgehen. Erstens vernachlässigt man die den verschiedenen Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft gemeinsamen Züge, um vornehmlich den Unterschieden und Gegensätzen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das kann in der Tat vom Standpunkt der im Umkreis der uns näher zugänglichen geschichtlichen Überlieferung nur für solche Stufen geschehen, auf denen sich die Unterschiede mindestens ebenso sehr unserer Beachtung aufdrängen wie die Übereinstimmungen, und wo mit gutem Recht, je näher wir der Gegenwart kommen, das Neue, noch nicht Dagewesene in höherem Grade unser Interesse fesselt als das Vergangene. So hat sich denn auch bekanntlich bei einigen neueren Geschichtsphilosophen dieser Begriff des vorwaltenden Interesses für das nie Dagewesene zu der Behauptung verdichtet, die Aufgabe der Geschichte bestehe überhaupt nur in der Konstatierung des Singulären. Zweitens hält man es für ein legitimes und sogar allein mögliches Verfahren, überall da,

wo sich, selbst in verhältnismäßig neue Zeiten herabreichend, bedeutsame geschichtliche Wandlungen vollzogen haben, diese entweder dem Widerspruch mit den Tatsachen zum Trotz latent in eine unzugängliche Urzeit zu verlegen oder die Frage ihres Ursprungs lediglich als eine solche bloß hypothetischer Konstruktion zu betrachten. Nirgends hat in der Tat diese unter Umständen mitten in das Licht der Geschichte hereinreichende Begriffskonstruktion die Erscheinungen in höherem Grade vergewaltigt wie bei dem Problem der Entwicklung der geschichtlich entstandenen Formen der Gesellschaft. Zwar tragen die dem Staate vorausgehenden Stammesverfassungen überall die Merkmale des Ursprungs der entwickelteren aus den primitiveren an sich, und der Ursprung des wirklichen Staates läßt sich in manchen Fällen fast Schritt für Schritt in der Umbildung der Stammes- in die politische Ordnung verfolgen. Aber obgleich schon Hobbes gelegentlich die vertragsmäßige Vereinigung aller mit allen für eine bloße Fiktion erklärte, findet man sich heute noch mit dieser angeblich notwendigen Fiktion ab. Mitten im Lauf der Geschichte tritt also hier die höchstens durch einige späte Fälle künstlicher Staatengründung gestützte juristische Konstruktion an die Stelle der Tatsachen. Der tiefere Grund hierzu liegt jedoch offenbar einzig und allein darin, daß man zur Entstehung einer jeden menschlichen Gemeinschaft die ursprünglich isoliert zu denkenden Individuen voraussetzt. Das Logische wird auf diese Weise noch immer echt scholastisch und rationalistisch zum Wirklichen. Weil sich eine Vielheit logisch nicht ohne die Einzelheiten denken läßt, aus denen sie besteht, deshalb soll auch tatsächlich der Einzelne früher dagewesen sein als die Vielen. Es ist in anderer Gestalt die alte Vexierfrage, ob das Ei früher gewesen sei als die Henne. Sie ist natürlich nicht zu beantworten, solange man annimmt, daß der Mensch und die Henne mit denselben Eigenschaften ins Leben getreten seien, die sie heute besitzen, weil eben dann die Existenz dieser Geschöpfe überhaupt unbegreiflich würde. Aber da, wie die primitive Monogamie bereits nahelegt, der Mensch das Zusammenleben mit seinesgleichen aus dem tierischen Zustand in sein menschliches Dasein, also in die Zeit mitgebracht hat, da er die Sprache und die an sie gebundenen frühesten Formen des geselligen Lebens

entwickelte, so sind das alles Voraussetzungen, die in Wahrheit auf die Entstehung der Kultur ebensowenig wie auf ihr Bestehen anwendbar sind.

Das Hauptargument, welches gegen die Übertragung des Willensbegriffes auf die Gemeinschaft in der Regel geltend gemacht wird, pflegt nun darin zu bestehen, daß als die notwendige Vorbedingung der Einheit des Willens die körperliche Einheit in ihrer individuellen Form anzusehen sein. Hier hängt diese Behauptung zugleich auf das engste mit jener verbreiteten Auffassung des Willensvorgangs zusammen, nach welcher dieser in einer einheitlichen äußeren Handlung regelmäßig abschließen soll, einer Auffassung, wie sie besonders von den logischen Willenstheorien festgehalten wird, die sich hier auf das Prinzip der Zerlegung des komplexen Vorgangs in seine Teile stützen (S. 240f.). Aber es ist offenbar unzulässig, Willenserscheinungen, die von vornherein jenseits des Gebiets bloß individueller Lebensäußerungen liegen, ausschließlich auf diese zurückführen zu wollen. Vielmehr ist in solchem Falle die komplexe Erscheinung zunächst aus sich selbst zu beurteilen, und dann erst darf die Frage erhoben werden, wie sie mit den einfacheren Komponenten, die in sie eingehen, in Beziehung zu bringen sei. Unter diesem Gesichtspunkte stehen nun hier vor allem zwei Tatsachen im Vordergrund, die die Eigenart des kollektiven gegenüber dem individuellen Wollen ein für alle Mal festlegen. Die eine besteht darin, daß aus einer noch so großen Zahl voneinander isolierter individueller Willensvorgänge niemals ein Gesamtwille sich bilden kann, da dieser charakteristische Eigenschaften besitzt, die jenen fehlen; die andere darin, daß eben diese Eigenschaften in ganz ähnlicher Weise erst aus den Wechselbeziehungen der Individuen hervorgehen, wie die sämtlichen andern Fundamentalerscheinungen des gemeinsamen Lebens, allen voran Sprache und Sitte, auf solchen beruhen. Gerade in diese weiteren Erscheinungen greifen aber die kollektiven Willensvorgänge so unmittelbar ein, daß es zu den unmöglichsten Widersprüchen führt, wenn man sie auf der Grundlage rein individueller Willkürhandlungen entstehen läßt. Führt doch diese Annahme direkt zu der absurden Theorie zurück, alle diese nur in der Gemeinschaft möglichen Funktionen aus einer

willkürlichen Übereinkunft der Mitglieder dieser Gemeinschaft abaleiten zu wollen. Und doch ist speziell die Sitte in gewissem Sinn nur ein anderer Ausdruck für die primitiveren Formen des Gesamtwillens und die Sprache wiederum das niemals hinwegzudenkende Werkzeug für die Entstehung und Bewahrung der Sitte. Weit entfernt, daß der Wille in jeder seiner Formen eine unteilbare körperliche Einheit verlangt, besteht vielmehr das wesentliche seiner Entwicklung beim Menschen darin, daß er eine solche ausschließt und eine Vielheit Zusammenlebender und in Gemeinschaft Handelnder fordert. So verhält sich der Einzelwille zum Gesamtwillen ähnlich wie die individuelle Ausdrucksbewegung eines isoliert lebenden Wesens zur Sprache. Wohl enthält jene schon die allgemeine Anlage, aus der nur unter den Bedingungen des Zusammenlebens eine Sprache entstehen kann, aber tatsächlich ist diese doch immer noch an die weiteren Eigenschaften gebunden, die speziell beim Menschen aus diesem Zusammenleben entspringen und schon in einer Zeit der primitivsten Hordenbildung in Familie und Gruppe zu den Anfängen der Sitte und Mythenbildung geführt haben.

Gerade die Anlagen und frühesten Anfänge dieser kollektiven Willensstufen zeigen nun aber zugleich deutlich, daß sich an den Begriff des Gesamtwillens Mißverständnisse geheftet haben, die zu jener dogmatischen Erstarrung des individuellen Willensbegriffs wesentlich beitrugen. In erster Linie steht hier die bis tief hinein in unsere modernen Gesellschaftstheorien reichende Verwechslung des Gesamtwillens mit dem übereinstimmenden und dem gemeinsamen Wollen. Beide Begriffe decken sich nicht mit dem wirklichen, die tatsächliche Geschichte der Gesellschaft konstituierenden Gesamtwillen. Ein übereinstimmender Wille der sämtlichen Mitglieder einer Gemeinschaft ist allenfalls in rasch vorübergehenden Momenten und auch dann nur innerhalb engster Kreise denkbar; dem eigentlichen Gesamtwillen widerspricht er aber durchaus, da dieser vielmehr eine große Mannigfaltigkeit verschiedener individueller Willensantriebe zur Voraussetzung hat. Das nämliche gilt, wenn auch in beschränkterem Grade, von dem gemeinsamen Wollen. Es kann stets nur auf einzelne Lebenszwecke gerichtet sein, ist also ein an engere Zweckverbände, wie Korporationen, Vereine, gebun-

denes Wollen, das nur in Willensantrieben bestimmter Richtung besteht, im übrigen aber unter Umständen weit divergieren kann. So hat die erste dieser Formen des Gleichen zu viel, die zweite nach bestimmten Richtungen zu viel, nach andern zu wenig. Was aber beiden fehlt, das ist gerade die Eigenschaft des Gesamtwillens, Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich zu sein. Als Einheit repräsentiert er allein die höhere Entwicklungsstufe zum Individualwillen; als Mannigfaltigkeit wiederholt sich in ihm ebenfalls auf höherer Stufe die Mannigfaltigkeit der Motive des Individualwillens, denn sie wiederholt sich in der Fülle der relativ selbständigen Einzelwillen, die sich hier dem Kollektivwillen unterordnen. Darum ist der Gesamtwille in erster Linie eine Willensorganisation, die als ihre Träger oder, bildlich gesprochen, ihre Organe mannigfach abgestufte Gruppen individueller Willen und beschränkterer Kollektivwillen in sich schließt. Wieder bieten hier Sprache und Sitte die nächsten Analogien. Auch sie bilden innerhalb einer gegebenen Volkseinheit ein zusammenhängendes Ganzes, das in seinen verschiedenen Gruppen und schließlich selbst in den diese zusammensetzenden Individuen beschränktere Einheiten enthält. Nur ist es der Wille, in welchem diese Einheit der geistigen Lebensäußerungen vor allen andern in den Vordergrund tritt, dadurch auf diese wiederum vereinheitlichend zurückwirkt und sich als das höchste das Leben gestaltende Prinzip der Gesellschaft zu erkennen gibt. Hierin liegt eben die Zugehörigkeit des Gesamt- mit dem Individualwillen zu einer einzigen Entwicklung begründet, in welcher der erstere ebenso notwendig die Fortsetzung des letzteren wie dieser den Ausgangspunkt jenes darstellt. Darin liegt denn auch die Ursache, daß die organische Einheit in ungleich höherem Grade als bei Sprache und Sitte den wesentlichen Charakter des Gesamtwillens ausmacht. Die Sprache kann stetig in dialektischen Abwandlungen aus einem Gebiet Zusammenlebender in andere hinüberreichen, die Sitte kann an verschiedenen Ursprungsorten in überraschenden einzelnen Übereinstimmungen wiederkehren.

Hiermit hängt es sichtlich zusammen, daß der Gesamtwille diese auch in den übrigen Faktoren gemeinsamer Kultur enthaltene, aber den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst nur teilweise bewußte

Einheit als eine klarer bewußte zum Ausdruck bringt. Auch er besteht übrigens zunächst nicht in dem unmittelbaren subjektiven Bewußtsein einer Willenseinheit, sondern in ihrer Projektion in einen jedem subjektiven überlegenen objektiven Willen, der aus der Vergangenheit bestimmend in die Gegenwart herabreicht, wo er zunächst in einen die Gesamtheit beherrschenden oder vertretenden Einzelwillen verlegt zu werden pflegt. Was zuerst innerhalb primitiver Zustände die Stammesorganisation einheitlich regelt, ist darum nicht sowohl der eigene Wille der einzelnen, die durch Sprache, Sitte und Recht verbunden sind, als die allen gemeinsame Tradition. Was die Väter überliefert haben, das gilt für die Nachkommen als ein einheitlicher Wille. Verstärkt wird dieser Wille vergangener Geschlechter durch den Mythus, der diese Geschlechter mit einer dämonischen Macht ausstattet und damit die Anfänge einer religiösen Bindung des Willens hervorbringt. In den Mura-Mura der Australier und andern dämonischen Urwesen tritt uns diese Verschmelzung von Tradition und Dämonenglauben in charakteristischen Gestaltungen entgegen. Eine wichtige Etappe auf dem Weg von dieser mythischen Vergangenheit zur Gegenwart bildet dann der Totemkult, in welchem das Tier mit seinen rätselhaften, durch seine unabänderlichen Instinkte imponierenden Lebensgewohnheiten im Vordergrund steht, und dem dann andere, durch die Beziehungen zum Leben des Menschen geheiligte Naturobjekte als mythische Vermittler dieser nach außen projizierten Willensgemeinschaft sich anschließen. Mehr und mehr geht aber endlich im Verlauf der Zeit auf die einheitliche Führung des Häuptlings, des Rats der älteren Männer derselbe Einheitsgedanke als eine in der Gesellschaft lebendige Willenseinheit über. In der Überordnung der zur Herrschaft erkorenen Geschlechter, die in ihrer Rückwirkung auf die Vorfahren allmählich die dämonischen Urwesen in Objekte eines Ahnenkults umwandeln, schließlich in der Vergöttlichung des Herrschers mit ihren spurweise bis in die höheren Kulturen hereinreichenden Einflüssen wandelt sich so Stufe für Stufe diese Objektivierung des Gesamtwillens in neue Formen, die dabei aber fortan jenen Charakter der Willenseinheit bewahren, der in verhältnismäßig später Zeit erst, nachdem die mythologischen Urformen längst verschwunden sind, auf die einzelnen

im Anschluß an die staatlichen Einheiten entwickelten Inhalte der nationalen Kulturen sich überträgt.

Dieser ersten Projektion geht jedoch eine zweite, nicht minder bedeutsame parallel. Sie vollzieht sich in dem Gesamtbewußtsein schon der primitiven Stammesgemeinschaften, ja in ihm am offenkundigsten, weil noch wenig berührt von den Einflüssen anderer Kulturfaktoren. Nur der Stammesgenosse gilt dem Stammesgenossen als seinesgleichen. Beide führen ihr Dasein, ihre übereinstimmenden Bedürfnisse und Lebensgewohnheiten auf die gleichen Überlieferungen zurück, sie sind von demselben Gesamtwillen beherrscht, dem gegenüber der Streit der einzelnen eine untergeordnete Rolle spielt, daher selbst die solchen Streit regelnden Normen der Sitte, wie die Blutrache, in ihrer eigentlichen Tendenz weit mehr darauf ausgehen, den Frieden herbeizuführen als, wie es oberflächlich betrachtet erscheinen kann oder mißbräuchlich wirklich geschieht, den Streit zu verlängern. Dagegen ist der Stammesfremde ein Feind. Der Eintritt in das Land, das der Primitive als sein Eigen betrachtet, wird ihm verwehrt, er ist dem Tod preisgegeben, wo immer er dessen Grenze überschreitet, und selbst wo mildere Sitten Platz gegriffen haben, gilt er als ein Mensch niedrigerer Stufe, wie denn noch der Grieche verachtend auf den Barbaren herabsieht. Sogar ein sporadischer Verkehr, den das Bedürfnis des Austauschs der Natur- oder Kulturprodukte herbeiführt, bewegt sich ursprünglich in feindlichen Formen, wie jener stille Tauschverkehr zeigt, bei dem an bestimmten Stellen die Tauschenden ihre Waren niederlegen, um im Schutze der Nacht die eingetauschten abzuholen[1]). Auf einer höheren Stufe wandelt sich zwar dieser stille in einen offenen Verkehr, aber er bleibt zunächst ganz auf bestimmte einzelne Gelegenheiten beschränkt, und die Formen, in denen er eingeleitet wird, verraten, daß es besonderer Zeremonien bedarf, um dem Fremden und sich selbst für kurze Zeit eine Art religiöser Immunität zu sichern[2]). Ähnlich hat bei vielen Völkern das Marktrecht noch lange unter priesterlicher Aufsicht gestanden; oder es hat, wie bei dem Verkehr der

[1]) Vgl. Bd. 8, S. 128.

[2]) Vgl. einige Schilderungen aus den Reisen von Cook und von Kotzebue bei Koehne, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 11, S. 201.

handeltreibenden Araber mit den afrikanischen Binnenländern, der äußere Schutz der Karawane allmählich dem einzelnen Händler durch die Anknüpfung persönlicher Beziehungen die Wege geöffnet. Auch hier mußte also dieser Verkehr seinen Umweg über die ältere Sitte des Gastschutzes nehmen, um friedliche Handelsbeziehungen anzubahnen. Doch die Sitte der Gastfreundschaft ist selbst ursprünglich auf den Stammesgenossen beschränkt gewesen, und sie ist wohl erst unter dem Schutz der Götter, die den Einheimischen bei der Überschreitung der Landesgrenzen begleiteten, auch auf den Stammesfremden übergegangen. Daher dieselben Götter, die als Beschützer der Landesgrenzen verehrt wurden, der griechische Hermes, der lateinische Terminus, zugleich Schützer des Gastrechts geworden sind, das auch auf den Angehörigen fremden Stammes überging, aber in der Regel nicht länger dauerte, als bis der Gast den Schutz des Hauses oder in manchen Fällen des Dorfes verlassen hatte. Vom Gast hat sich endlich dieser Schutz in Ländern mit regerem Handelsverkehr, wie noch in verhältnismäßig neuer Zeit in den afrikanischen Handelsstaaten, auf den fremden Kaufmann ausgedehnt: der Gastfreund ist so zu dem Agenten geworden, der für seine Hilfe Bezahlung erhält, dabei aber — ein Zeichen, daß das alte Gastrecht noch nachwirkt — verpflichtet ist, für jenen die Blutrache zu üben, wenn er getötet wird, eine Pflicht, die sogar auf die Sippe übergreifen kann.

Aus allem dem erhellt, daß es nicht der Kampf aller mit allen ist, den dereinst die konstruierende Soziologie an den Anfang der Kultur stellte, wohl aber der Kampf der Stämme, der überall dem friedlichen Verkehr voranging, und der nunmehr mit einem um so festeren Zusammenschluß der einzelnen innerhalb der Sippe und ihrer Verbände zusammengeht. Indem sich diese zur politischen Gemeinschaft erweitern, finden sie jedoch an ihr stets wieder gewisse Grenzen, die sich bis dahin als unüberschreitbar erwiesen, weil die Kultur selbst in dem Maße, als sie einen internationalen Verkehr eröffnet, neue Bedingungen schafft, die nach andern Richtungen um so bedeutsamere Scheidungen zwischen den Völkern gleicher Kulturstufe hervorbringen. Denn an die Stelle jenes primitiven Rasseninstinktes, der den Fremden bloß um seiner Fremd-

heit willen zurückweist, treten nun jene tieferen Unterschiede der nationalen Eigenart, die inmitten des wirtschaftlichen und politischen Verkehrs der Völker sich ausprägen, um diese trotz zunehmender äußerer Wechselwirkungen innerlich um so mehr in ihrer durch ursprüngliche Anlage und gemeinsame Geschichte entstandenen Geistesart zu sondern. So kann daher auch nur eine ähnliche konstruktive Soziologie, wie sie der Fiktion des primitiven Kampfes der Individuen zugrunde liegt, auf die aller Kulturentwicklung widerstreitende Idee einer künftigen Einheit der Menschheit verfallen, in der die nationalen Sonderungen verschwunden seien. Vielmehr würde dieses Ideal der extremen Pazifisten ebensowenig ein politisches Ideal sein, wie der Plan des Helvetius einer Aufhebung aller Unterschiede der Individuen ein Erziehungsideal war. Die Vielheit der Kulturen, wie sie in Sprache, Sitte und Lebensanschauungen sich ausprägt, ist aber ebenso notwendig an die politische Sonderung und an die innerhalb dieser allein mögliche Selbständigkeit der nationalen Kulturgemeinschaften gebunden, wie die Verschiedenheit der Begabungen und ihrer Ausbildung an die Selbständigkeit der einzelnen Persönlichkeit, ja sie ist es in ungleich höherem Grade, weil die Gemeinschaft allein als selbständige Gesamtpersönlichkeit die Trägerin einer nationalen Kultur ist[1]).

Wohl hat es Zeiten gegeben, in denen scheinbar die geistige Kultur der europäischen Völker eine einheitlichere zu sein schien als heute. So unter dem Einfluß der römischen Kirche das abendländische Mittelalter mit seiner universellen Literatur, Kunst und Religion. Aber nicht nur verbergen sich auch hier hinter der ähnlichen Außenseite die tieferen Unterschiede der geistigen Richtungen, sondern im allgemeinen ist es, abgesehen von dem mehr in seinen äußeren Formen als in dem Ganzen der religiösen Lebensanschauungen einheitlichen Kultus, eigentlich eine zurückgebliebenere Stufe nationaler Sonderung der Völker, die dieses Zeitalter kennzeichnet. Gerade darum bedeutet der Übergang zur Pflege der nationalen Richtungen in Literatur, Kunst und Wissenschaft, mit der sich auch die Reformation der Kirche verbindet, den Anbruch einer neuen Zeit, deren politischer Charakter von da an mit der fortschrei-

[1]) Vgl. Bd. 7, S. 72f. Anm.

tenden Ausbildung der auf nationaler Willensgemeinschaft ruhenden Staaten gleichen Schritt hält. Auf der anderen Seite bringt es nun aber diese nach den verschiedenen Richtungen sich steigernde staatliche Sonderung mit sich, daß der wachsende Verkehr eine zunehmende Wanderung materieller wie geistiger Güter herbeiführt, die überall, wo sich inmitten dieser Sonderungen allgemeingültige Werte herausbilden, gleichzeitig eine umfassendere Kulturgemeinschaft zwischen sonst einander fernstehenden Völkern erzeugen. Sie ist es denn auch, die leicht dazu verführt, daß über dieser Entstehung gemeinsamer Kulturgüter die tiefer liegenden Unterschiede übersehen werden. Denn ebenso wie es ein notwendiges Attribut einer höheren Kultur ist, daß sie ihre spezifische Eigenart immer schärfer herausarbeitet, pflegt es ein charakteristisches Merkmal äußerlich angeeigneter politischer Pseudokulturen zu sein, daß sie auf die äußere Form den entscheidenden Wert legen. Ergreift doch ein solcher von außen kommender Anstoß seinerseits am frühesten nur die Oberfläche. So in der Religion den Kultus, in der Sitte die Mode, in Staat und Recht die äußeren Formen der Regierung und Gesetzgebung. Mag sich nun aber auch hinter einer solchen bloß angeeigneten Kultur noch für längere Zeit in Wahrheit eine primitivere Stufe der Gesittung verbergen, so kann es immerhin nicht ausbleiben, daß verfrüht aufgenommene Erzeugnisse älterer Kulturen allmählich, wenn erst die inneren Bedingungen dazu den Boden bereitet haben, tiefer eindringen, um, was ursprünglich bloße Scheinkultur gewesen, in ein selbsterworbenes Gut überzuführen. Das gilt, wie für die Erziehung der einzelnen, so für die der Völker. Darum gibt es allgemeine, über die Schranken der einzelnen Nationen hinausreichende Grundlagen einer Kulturgemeinschaft der Völker, innerhalb deren freilich die selbständige Mitarbeit der Nationen wiederum nicht fehlen darf, wenn sie den Wert eines selbsterworbenen Kulturgutes gewinnen soll. Der Aufnahme muß die durch die nationale Geistesart bestimmte Umbildung folgen. Der Wert der großen, die Grenzen der besonderen Kulturgemeinschaften der Völker überschreitenden Kulturgüter bleibt daher stets an die selbständigen Eigenwerte der nationalen Kulturen gebunden. Das bestätigen die beiden größten der europäischen Menschheit von außen gekommenen Kulturmächte:

die religiöse, die der modernen Welt das Christentum gebracht, und die ihre für die neue Zeit fruchtbarste Wirkung entfaltet hat, als die deutsche Reformation dem Christentum das Gepräge des germanischen Geistes aufdrückte; und die Aufnahme des römischen Rechts, die sich als wirksamste Grundlage einer den Umkreis des einzelnen Volkes überschreitenden humanen Kultur zuerst in der Renaissance bewährte, als man sich auf die natürlichen, d. h. allgemein menschlichen Grundlagen der Rechtsordnung zu besinnen suchte. Dies geschah aber vornehmlich von dem Augenblick an, wo die mit der Renaissance beginnenden nationalen Kulturen eine Assimilation der fremden Rechtsgedanken bewirkten, die dem gemeinsamen Recht innerhalb jeder der größeren politischen Gemeinschaften seine Eigenart wahrten. Darum teilt zwar das Recht mit der staatlichen Kulturgemeinschaft die Bedeutung einer zusammengesetzten Willensentwicklung, doch indem der Rechtswille einerseits über die Grenzen der nationalen Gemeinschaft hinausreicht, anderseits nach seiner eigenen Kulturbedeutung in dieser einen abschließenden, zur Organisation der Gesellschaft unentbehrlichen Bestandteil des Gesamtwillens bildet, gewinnt er im Unterschied von diesem gleichzeitig eine universelle und gegenüber den sämtlichen vorangehenden Stufen der Willensbildung eine konstitutive Bedeutung. Hier verhält sich der Rechtswille analog zum Gesamtwillen wie der sittliche Wille zum Individualwillen. Daher denn auch vornehmlich diejenigen Rechtsnormen, die über die einzelne Volksgemeinschaft hinausreichen, Rechts- und Sittengebote, und als solche individuelle und allgemein menschliche Normen zugleich sind.

## 5. Der Rechtswille.

In den Rechtsnormen der Kulturvölker das Walten eines Willens von einheitlichem Charakter erkannt zu haben, ist ein Verdienst der modernen Rechtswissenschaft. Latent lag zwar diese Voraussetzung schon längst jeder wissenschaftlichen Betrachtung des Rechts zugrunde, und sie fand ihren Ausdruck in der Forderung der Widerspruchslosigkeit der verschiedenen Bestandteile einer gegebenen Rechtsordnung. Enthält diese Forderung an sich bereits

den Begriff eines einheitlichen Rechtswillens, so war damit aber die Eigenart dieses Begriffs noch nicht zureichend abgegrenzt, und insbesondere lag die in den älteren Rechtstheorien in der Tat weit verbreitete Annahme einer Identität des Rechtswillens entweder mit einem über die nötige Macht verfügenden Einzelwillen oder aber mit dem staatlichen Gesamtwillen nahe genug. In diesem Sinne galt im allgemeinen dem Altertum ein individueller Gesetzgeber als Schöpfer des Rechts. An seine Stelle trat dann in der neueren Zeit teils unter dem Einfluß der modernen Staatstheorien teils unter dem der römischen Rechtsentwicklung der Staat als der eigentliche Urheber des Rechts. Erst die moderne Rechtswissenschaft hat endlich aus der Vertiefung in die geschichtliche Entwicklung des Rechts die Erkenntnis geschöpft, daß jede Rechtsordnung auf verschiedene Quellen zurückzuführen sei, die erst in ihr sich zu einem Ganzen verbinden. So traten sich insbesondere Gewohnheits- und Gesetzesrecht, denen dann auch noch die durch die Rechtswissenschaft selbst vermittelten Weiterbildungen und Ergänzungen als »Juristenrecht« zur Seite gestellt wurden, gegenüber. Damit erst war im Grunde das Recht als ein selbständiges Willensgebiet hingestellt, welches für den Einzelwillen wie für den Gesamtwillen von regulativer Bedeutung und, analog dem letzteren, ein Wille höherer Stufe, dabei aber doch keineswegs mit ihm identisch ist. Denn es konnte nunmehr auch weiterhin nicht übersehen werden, daß ein im Staat oder in beschränkteren Verbänden innerhalb desselben geltender Gesamtwille über das Rechtsgebiet hinausgreifen kann, daß aber insbesondere auch das Recht ein ungleich weiteres, mindestens über eine große Zahl selbständiger Kulturgemeinschaften sich erstreckendes Gebiet gemeinsamer Normen umfaßt. So gewann der Begriff des Rechtswillens seine eigenartige Stellung, die, über den Einzelnen wie über Volk und Staat hinausreichend, ihm die Bedeutung der universellsten unter den in der Menschheit entstandenen Willensentwicklungen gibt.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich diese Wendung der Dinge in einer gewissen Vertiefung in die psychologischen Probleme des Rechts geltend machte, wie sie, vorbereitet durch die deutschen idealistischen Rechtstheorien und nach einer gewissen Seite durch die mo-

derne Soziologie, schließlich nicht bloß in den spezifischen Theorien vom Rechtswillen, die wir am Schluß des vorigen Kapitels kennen lernten, sondern auch in der in der juristischen Wissenschaft um sich greifenden Beschäftigung mit den psychologischen Grundfragen des Rechts hervortrat. Hat es doch keine Zeit gegeben, in der die Jurisprudenz an den Fragen über Freiheit des Willens, Verantwortlichkeit, Zurechnung usw. so reichlichen Anteil genommen und aus psychologischen Ergänzungen über diese Fragen so weitgehende Folgerungen auf ihre eigenen Probleme gezogen hat wie gegenwärtig. Dabei mußte sie aber mit dem Betrieb der landläufigen Psychologie um so eher in Widerstreit geraten, je weniger sich diese um die spezifisch juristischen Fragen zu kümmern pflegte. So kam es, daß sich nun auch ihrerseits die Rechtswissenschaft aus dem reichen Material, das ihr auf ihrem eignen Feld zu Gebote stand, eine Art selbständiger Psychologie aufbaute. Konnte doch der Jurist mit Recht bemerken, daß, solange die sogenannte Fachpsychologie an dem reichen Tatsachenmaterial, das ihr die rechtliche Praxis biete, ziemlich achtlos vorübergehe, die Jurisprudenz in sich selbst eine ergiebigere Quelle psychologisch verwertbarer Erkenntnisse vorfinde als in der Psychologie der Schule oder vielmehr der zahlreichen psychologischen Schulen, die sich ihr gegenüberstellen[1]). Es ist das freilich kein Vorwurf, den die Jurisprudenz allein dieser Psychologie machen konnte, sondern seine Berechtigung ist in ihr durch die psychologischen Probleme, auf die sie stieß, nur früher als in andern Gebieten fühlbar geworden. In der Sprachforschung, der Kunstwissenschaft, der Sittengeschichte, kurz wo immer man mit geisteswissenschaftlichen Problemen in Berührung trat, konnte man immer wieder von neuem die Klage erheben, daß die Psychologie hier, wo es sich zum Teil um ihre eigenste Sache handelte, ebenso von der Berücksichtigung der Sondergebiete des geistigen Lebens abstrahierte, wie diese dann ihrerseits eine sehr weitgehende Wiedervergeltung übten, indem sie sich weder um die offizielle Psychologie noch meist um ihre eigenen psychologischen Aufgaben kümmerten. Es ist sicherlich ein Verdienst der modernen Jurisprudenz, diese ablehnende Haltung nicht bewahrt zu haben. Aber indem

[1]) Rümelin, Reden und Aufsätze, Neue Folge, 1881, S. 40ff.

ihr eigenstes Bedürfnis sie zu einer gewissen psychologischen Grundlegung ihrer Begriffe führte, konnte sie mit Recht der Psychologie vorwerfen, daß diese, weil sie sich den Schatz psychologischer Kenntnisse, den ihr die juristische Praxis hätte liefern können, entgehen ließ, nun eben der Rechtswissenschaft die Aufgabe gestellt habe, auf diesem Boden juristischer Erfahrung eine selbständige Psychologie aufzubauen. Mit besonderer Schärfe hat Rümelin diesen Zwiespalt zwischen der Psychologie der Schule und der Psychologie des Strafrechts hervorgehoben und betont, daß dem Juristen, dem auf der einen Seite die in der staatlichen Gesetzgebung niedergelegten psychologischen Voraussetzungen über den menschlichen Willen und seine Äußerungen, auf der andern die davon wesentlich abweichenden der psychologischen Schulen gegenübertreten, keine andere Wahl bleibe als sich für die ersteren zu entscheiden, um so mehr da sie auch im allgemeinen mit dem populären Bewußtsein übereinstimmten. Gegen diese Folgerung ließe sich nun in der Tat schwerlich etwas einwenden, wenn es sich dabei bloß um die Stellung des praktischen Juristen gegenüber der heutigen Gesetzgebung handelte, die für ihn natürlich als maßgebend gelten muß. Aber schon Rümelin ist weitergegangen. Er spricht die Überzeugung aus, daß der Standpunkt, den z. B. in den Fragen der Willensfreiheit und der Zurechnung die heutige Gesetzgebung einnehme, zu jeder Zeit und in jeder Rechtsordnung wirksam gewesen sei. Wo das praktische Recht Normen für menschliches Handeln aufstellte, habe es nicht umhin gekonnt, dieses Handeln nicht nur nach seinen äußeren Erscheinungen, sondern nach seiner inneren Motivierung zu beurteilen, also von »der Deutung des inneren Triebwerks menschlicher Willensakte auszugehen, und zwar, um nicht in Widersprüche zu geraten, stets von denselben und nicht nach zeitweiligem Belieben«. Diese Voraussetzung hat vielfach Zustimmung gefunden. Insbesondere hat Binding in seinem klassischen Werk über die Normen im gleichen Sinne die Grundanschauungen einer »Psychologie der Gesetze« in einer Reihe von Sätzen entwickelt, in denen er diese und andere im ganzen für die gegenwärtigen Kulturvölker geltenden Prämissen der Rechtsordnung als allgemeine und zu jeder Zeit bewußt oder unbewußt maßgebende

hervorhebt[1]). Schwerlich dürfte aber von diesen Autoren selbst geleugnet werden, daß sie bei der Aufstellung dieser Prämissen von der Frage abstrahiert haben, wie dieselben entstanden sind und sich innerhalb der verschiedenen Stufen der Vorgeschichte und zum Teil noch der geschichtlichen Kultur entwickelten. Offenbar ist also bei dieser Behauptung die Voraussetzung zugleich maßgebend gewesen, daß überhaupt erst von einem bestimmten, im wesentlichen mit den heutigen Gesetzgebungen der Kulturvölker übereinstimmenden Zustande an die Rechtsanschauungen einen allgemeingültigen Inhalt gewonnen haben.

Mag jedoch selbst in weiterem Umfang, als die Vertreter der gegenwärtigen vergleichenden Rechtswissenschaft zuzugeben geneigt sind, diese Voraussetzung als gültig angenommen werden, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier immer nur um einen im Verhältnis zur gesamten Kulturentwicklung späten Ausgangspunkt handelt, der noch dazu keineswegs plötzlich, sondern in allmählichen Übergängen zu dem Abschlusse gelangt ist, den jene »Psychologie der Gesetze« oder, wie sie Binding im Hinblick auf die Psychologie der Schule auch nennt, jene »esoterische Psychologie des Rechts« als deren allgemeingültigen Inhalt bezeichnet. Bieten doch anerkanntermaßen schon die älteren germanischen Rechte Zustände, in denen der von Rümelin an die Spitze seiner Prämissen gestellte Grundsatz der Zurechnung des Menschen für seine Tat noch keineswegs die unbedingte Voraussetzung jeder Rechtsordnung ist, wie dies auch für das griechische Recht nur teilweise gesagt werden kann, im ganzen endgültig aber erst für das römische Recht gilt. Vielmehr wird dieses Prinzip bei den Germanen sichtlich von einem entgegengesetzten durchkreuzt, nach welchem der äußere Erfolg der Handlung, und nicht die Gesinnung des Handelnden die rechtliche Natur und die Folgen der Tat bestimmt, so daß der Herr für die Tat seines Sklaven, seines Haustieres, ja für den Tod, den seine Waffe in fremder Hand oder zufällig verursacht, verantwortlich ist. Kaum läßt sich aber annehmen, daß es sich hier um bloße Abweichungen von ursprünglich bereits geltenden Grundsätzen handelt, die dann allmählich analog andern Resten einer älteren Kultur

[1]) Binding, Die Normen II, 1², S. 4 ff.

überwunden werden. Dem widesrprechen nicht nur die Traditionen aller Kulturvölker, sondern auch die gegenwärtigen Zustände vieler Natur- und Halbkulturvölker. Besonders tritt uns in den mythologischen Überlieferungen überall jenes Prinzip der Gebundenheit der Schuld an die äußere Tat und ihre unmittelbare Ursache fast als eine selbstverständliche allgemeine Voraussetzung entgegen. Charakteristisch ist hier der germanische Mythus von Balders Tod durch den Mistelzweig, den der blinde Hödur auf Lokis Rat gegen ihn abschießt. Nur ein Zufall hat es gefügt, daß der sonst unverwundbare Gott gegen die Mistel nicht geschützt war, der blinde Hödur tötet ohne Absicht; dennoch muß die Tat an dem schuldlosen Mörder gesühnt werden: die Rache übernimmt Wali, Balders nachgeborener Bruder, als der Nächstberechtigte, der den Hödur erschlägt. Es ist, als habe hier der Mythus absichtlich die Motive gehäuft, die uns den Täter als schuldlos erscheinen lassen. Aber dieser Baldermythus wurzelt in derselben Rechtsanschauung, die den Mythus überall beherrscht, soweit er sich auf das Leben der Götter selbst bezieht und auf das Leben der Menschen mindestens solange, als nicht dieselben Götter oder die von ihnen gesandten Gesetzgeber eine neue Rechtsordnung geschaffen haben, die dann, wo sie als historisches Dokument in eine frühe Zeit zurückreicht, noch zahlreiche Spuren jener vorangegangenen Rechtsordnung an sich zu tragen pflegt. Das muß denn auch wohl als der tiefere Sinn aller jener mythischen wie geschichtlichen Traditionen betrachtet werden, nach denen die Götter oder ein priesterlicher König, sei es allein, sei es als Vertreter einer Priesterschaft, die Urheber der Rechtsordnung gewesen sind. Der Mythus projiziert hier ganz wie andere Bestandteile einer frühen Kultur so auch die Erinnerung an eine jenseits der geschichtlichen Tradition liegende Rechtsübung vorangegangener Zeit in die allgemeinen Anschauungen über die Götterwelt. Zwischen den Göttern selbst gibt es wohl eine Fehde, aber keine Strafe, und die schwerste Sühne des Verbrechens, die Todesstrafe, weist auch noch in ihren Anfängen auf den Ursprung aus dem Opfer zurück, das dereinst den Frevler gegen die Götter traf, wo zuvor, vielleicht schon in einer Zeit, die dem eigentlichen Götterkult vorausging, die Friedlosigkeit, die den Missetäter den Tieren des Waldes preisgab, die äußerste

vom ganzen Stamm über ihn verhängte Strafe gewesen war. Die Götter erst, die auch über die Natur walten, verschließen diese nicht minder wie die menschliche Gesellschaft dem Missetäter, und sie erst fordern daher sein Leben, um, nachdem sie sich der Rechtsordnung bemächtigt haben, seinen Tod auch für die schwersten Verbrechen gegen seinesgleichen als Strafe zu verhängen. So begreift sich wohl, daß gerade in den ältesten unter priesterlichen Anschauungen oder ihrem nachwirkenden Einfluß stehenden Gesetzgebungen die Strafen an Leib und Leben in erstaunlicher Üppigkeit emporschießen und vor andern noch auf lange hinaus, ja in ihren letzten Resten bis in die Gegenwart von kultischen Zeremonien umgeben sind. Rechtsgewohnheiten, die uns leicht als barbarische Auswüchse älterer humanerer Strafbestimmungen erscheinen können, sind so in Wahrheit zum Teil Wirkungen der neuen religiösen Anschauungen, die der Götterkult hervorbringt[1]).

Um so bedeutsamer ist es, daß ein anderer tiefer eingreifender Wandel der Rechtsanschauungen, von dem man sagen darf, daß er die heute gültigen Rechtsideen überhaupt erst geschaffen hat, wesentlich an die Entstehung der Götterkulte gebunden ist. Das ist die Ablösung der Selbsthilfe des Einzelnen und der Sippen durch die Volksgemeinschaft. Die große Bedeutung, die der Götterkult für die Entwicklung der Rechtsordnung besitzt, besteht wesentlich darin, daß er über die beschränkten Anfänge hinaus, die innerhalb der an die Sippenordnung gebundenen Stammesgesellschaft sich regten, zuerst die Stammesgenossen ohne Rücksicht auf Blutsverwandtschaft und Sippenverband zu Kultverbänden vereinigte. Aus dem im gemeinsamen Kultus betätigten Gehorsam gegenüber dem Willen der Götter sind die Anfänge einer Unterordnung unter den Willen der Gemeinschaft selber hervorgegangen. Hier nimmt daher die Entwicklung des Rechts in der Gesamtentwicklung menschlicher Kultur gerade deshalb eine hervorragende Stellung ein, weil die so entstandene Rechtsidee nicht eine Weiterbildung von Rechtsgedanken ist, die in den Uranfängen der Gesellschaft schon vorhanden waren, sondern weil sie in den wesentlichsten Punkten eine Neubildung ist, die in dem Verhältnis des Rechts zur Gemeinschaft

[1]) Vgl. Bd. 6, S. 1ff.

vielmehr auf einem Gegensatz der ursprünglichen zu den späteren Zuständen als auf einer Fortbildung jener zu diesen beruht. Die Blutrache verfolgt den Mörder des Sippengenossen teils um die Schädigung wettzumachen, die die Sippe erfahren, teils um dem Ermordeten, der sich selbst nicht mehr rächen kann, Wiedervergeltung zu schaffen, Motive, die das fortgeschrittene Recht nicht nur beseitigt, sondern als widerrechtliche verbietet und bestraft. In dem Verbot des individuellen Vergeltungsrechts, des Fehderechts, wird das einstige Recht zum Unrecht, und an seine Stelle wird ein neues Recht gesetzt, mit dessen Entstehung erst die Strafe überhaupt im Sinne eines geläuterten Rechtsbegriffs sich ausgebildet hat. Indem aber dieser Wandel zum Gegenteil stetig, in mannigfachen Übergängen sich vollzieht, sind es schließlich doch die jenen Anfängen immanenten Motive, die das primitive in das spätere Recht überführen[1]).

Nun sind natürlich diese gewaltigen Umwälzungen, die der Rechtsgedanke im Laufe seiner Entwicklung erfahren hat, den hervorragenden Rechtsgelehrten nicht entgangen, die die Unveränderlichkeit der allgemeinen Prinzipien der Rechtsordnung betonen, und von manchen derselben ist sogar ausdrücklich auf diesen Wandel der Erscheinungen hingewiesen worden[2]). Dennoch läßt sich kaum verkennen, daß die Gewohnheit an eine vorzugsweise formale Behandlung der Rechtsbegriffe den Juristen, wo es sich um solche allgemeine Prinzipienfragen handelt, vielleicht allzusehr geneigt macht, zwar die Bedeutung des Inhalts der Rechtsgewohnheiten der Völker anzuerkennen, aber auch bei ihm wieder auf die formale Seite das Hauptgewicht zu legen und danach prinzipiell eine allgemeine Übereinstimmung vorauszusetzen, wo sich die Erscheinungen den gleichen Allgemeinbegriffen unabhängig von den spezifischen Inhalten annähernd unterordnen lassen. Hier ist es dann allerdings zutreffend, daß die Begriffe des Delikts, der Verantwortlichkeit, der Schuld und eventuell sogar der Strafe überall anwendbar sind, so verschieden auch die Bedingungen, unter denen, und die Inhalte, auf die sie angewandt werden, sein mögen. Aber

[1]) Vgl. hierzu unten Kap. IV.

[2]) Vgl. z. B. Binding, Normen II, 1², S. 55ff.

im wesentlichen sind diese Begriffe doch auf den verschiedenen Stufen der Rechtsentwicklung so abweichende, daß von einem übereinstimmenden Inhalt der Rechtsidee, und auf diesen kommt es doch an, jedenfalls nicht geredet werden kann. Das Delikt, das von der Sippe gesühnt wird, hat eine andere Bedeutung als das, welches der Staat mit Strafe bedroht. Die Verantwortlichkeit und Zurechnung, die die primitive Rechtsordnung lediglich in die äußere Handlung verlegt, sind so verschieden von denen, die das ausgebildete Recht als Kriterien für die Annahme einer Schuld und ihrer mannigfaltigen Abstufungen ansieht, daß, wenn man in allen diesen Fällen einerseits auf die ersten Anfänge und anderseits auf die endgültigen Rechtsbegriffe hinblickt, beide zumeist als die äußersten Gegensätze gelten können, die innerhalb jener Allgemeinbegriffe möglich sind. Was übereinstimmt, das ist schließlich überhaupt nur die allgemeine Kategorie, unter die die Erscheinungen eingeordnet werden können, diese selber aber stimmen in den äußersten Fällen fast ebensowenig überein wie ein positives und ein negatives logisches Urteil von sonst gleicher Form. Mag es daher als eine juristische Aufgabe anerkannt werden, die Tatsachen zunächst unabhängig von ihren spezifischen Inhalten jenen Formbegriffen zu subsumieren, so dürfte doch hier schon der Schwerpunkt ihrer Aufgabe eigentlich darin liegen, nachzuweisen, wie gerade in diesem Fall nicht nur wesentlich verschiedene und in den entscheidenden Punkten einander entgegengesetzte Erscheinungen innerhalb solcher im allgemeinsten Sinne formal übereinstimmender Begriffe vorkommen, sondern im Laufe der Kultur ineinander übergehen. Dies um so mehr, als gerade in dieser Beziehung überraschende Übereinstimmungen eines solchen Wandels bei den verschiedensten Völkern sich finden, die auf eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Rechtsentwicklung hinweisen. Infolge dieser Gesetzmäßigkeit der Entwicklung kann man daher wohl bei gewissen ausgebildeten Rechtsordnungen von einer allgemeinen Übereinstimmung der Rechtsideen reden; nimmermehr aber läßt sich dieser Satz auf wesentlich voneinander abliegende Stadien anders als höchstens im Sinne einer Anlage zu übereinstimmenden Entwicklungsgesetzen anwenden. So ist denn nicht zu verkennen, daß dieselbe Vermengung, die uns bei der

Auffassung der Willensmotive als Willensursachen begegnet ist, auch hier sich geltend macht. Der Jurist ist geneigt, im Sinne der noch immer weit verbreiteten abstrakten Verallgemeinerung des naturwissenschaftlichen Prinzips der Äquivalenz von Ursache und Wirkung formal zusammengehörige Rechtsbegriffe verschiedenen Inhalts und insbesondere solche, die verschiedenen Stadien der Rechtsentwicklung angehören, in identische Begriffe umzuwandeln und sich mit dem Widerspruch der Erscheinungen mit Hilfe der unbestimmten Ausdrücke einer roheren und einer reiferen Form der Rechtsgesetze abzufinden. Aber Blutrache und Fehderecht sind nicht rohere Formen, sondern wesentlich begriffliche Gegensätze zu den von dem Gesamtwillen der Rechtsgemeinschaft verhängten Strafen, und nicht anders verhält es sich in zahllosen sonstigen Fällen des öffentlichen wie des privaten Rechts. Wie in allen Gebieten geistiger Entwicklung überhaupt, so manifestiert sich eben vor allem in der Rechtsentwicklung, weil hier unmittelbar neben den kontrastierenden Inhalten selbst ihr durch den Motivwandel vermittelter Zusammenhang steht, die ungeheure Bedeutung des psychologischen Prinzips der Entwicklung in Gegensätzen als eines spezifischen Prinzips psychischer Kausalität. Dabei richtet sich dann freilich die Verwirklichung dieses Prinzips nach den besonderen Bedingungen, die in den verschiedenen Rechtsgebieten der Wandel der Motive mit sich führt. Als das typische Vorbild einer alle diese Stufen umfassenden und zu einer Einheit verbindenden Gesetzmäßigkeit steht hier jenes Rechtsgebiet voran, das überhaupt die wichtigste Grundlage für die Entwicklung der Rechtsbegriffe gebildet hat: das Strafrecht. In dem Übergang von dem Vergeltungsrecht des Individuums zur Strafgewalt des Staates, welcher Übergang gleichzeitig die gesamte Entwicklung der Kultur in sich schließt, wiederholt sich in der Sphäre des Rechtswillens die dem Willen überhaupt immanente Bewegung vom Einzelwillen zum Gesamtwillen. In den übrigen Rechtsgebieten greifen dagegen in diese allgemeine Entwicklung der Rechtsidee wechselndere Motive ein, die ein auf und ab der Bewegung neben mannigfachen Mischungen bewirken können. Ein Spiel solcher zum Teil bald einander widerstreitender bald sich verbindender Motive ist namentlich das Privatrecht, in ihm wieder

vorzugsweise das Güterrecht in seinen wechselnden Gestaltungen; und eine eigenartige Ausprägung findet der die Rechtsentwicklung bestimmende Antagonismus schließlich in den gesellschaftlichen Rechtsbildungen, vor allem im Staatsrecht, das in seinem Verhältnis widerstreitender Herrschaftsformen, wie schon Aristoteles erkannt hat, in dem Leben der Völker und Staaten jene Entwicklung in Gegensätzen, die die Rechtsidee im ganzen beherrscht, in einer Reihe mannigfacher Bildungen widerspiegelt.

Diese Gesichtspunkte sind es, die dem Rechtswillen gegenüber den vorangegangenen Stufen der Willensentwicklung seine eigenartige Stellung anweisen. Indem er sich zunächst aus dem Gesamtwillen einer Bevölkerung als ein Komplex bevorzugter Inhalte ablöst, gewinnt der Rechtswille gegenüber allen andern in der Sitte vereinigten Willensantrieben einen normativen Charakter. Dies schließt aber keineswegs eine Übereinstimmung der Motive ein, die einen solchen Vorzug genießen, vielmehr bewegt sich der Inhalt des Rechtswillens von frühe an zwischen widerstreitenden Motiven. Kaum gibt es in der Tat ein Gebiet der Willensentwicklung, dessen einzelne Stadien so sehr divergieren, wie das der Rechtsentwicklung, und es sind überall erst hinzutretende teils soziale, teils, als höchster Ausdruck, religiöse Motive, die allmählich in fortschreitendem Maße eine Vereinheitlichung der Rechtsnormen und des in ihnen sich ausprägenden Rechtswillens herbeiführen. Nicht in den Anfängen der aus der Sitte sich erhebenden Rechtsbildungen, sondern in dem Ende, dem diese zustreben, ist daher der endgültige und in diesem Sinne der eigentliche Ausdruck des Rechtswillens zu finden. Seine Allgemeingültigkeit besteht demnach nicht in einer durch alle Zeiten und Stufen hindurchgehenden Übereinstimmung, sondern lediglich in der des Ziels, dem die Entwicklung entgegengeht. Nur eine Eigenschaft gibt es, die bei aller Abweichung der Inhalte der ganzen Rechtsentwicklung zukommt. Das ist eben die formale, nach der sich diese Inhalte zu jeder Zeit als besondere Formen der drei Gebote ansehen lassen: du darfst, du sollst und du sollst nicht. In diesen drei Imperativen prägt sich die Eigenart des Rechtswillens einerseits nach seinem formalen, anderseits nach

seinem normativen Charakter und zugleich nach seinem Unterschiede vom Einzelwillen wie vom Gesamtwillen aus. Die Antworten auf die Fragen nach den Inhalten dieser drei Normgebote wandeln sich aber fortan mit der Entwicklung der geistigen und insbesondere der sittlichen Kultur, und dieser Wandel ist durchgehends beherrscht von den allgemeinen Prinzipien der geistigen Kausalität, vor allem von dem der schöpferischen Resultanten und dem der Heterogonie der Zwecke. Gemäß dem ersteren ist der vollendete Begriff des Rechtswillens im relativen Sinne jeweils in der gegenwärtigen Rechtsordnung, im absoluten in der zukünftigen, auf die diese hinstrebt, gegeben. Nach dem zweiten besteht eines der wesentlichsten Merkmale dieser Entwicklung in der den Formen jener drei Postulate des Dürfens, des Sollens und des Nichtsollens immanenten Bewegung zwischen Gegensätzen. So wird das in einer frühen Zeit allgemeingültige Fehderecht der Einzelnen und der Verbände zum Verbot der gewaltsamen Selbsthilfe, das ursprünglich unbeschränkte Recht der Rache zuerst zur Beschränkung auf den auf handhafter Tat ergriffenen Verbrecher und endlich zum absoluten Verbot, das Menschenopfer als eine unter bestimmten Bedingungen geforderte sakrale Pflicht wird selbst zum Verbrechen. So gibt es überhaupt kaum ein Gebiet des öffentlichen wie des privaten Rechts, wo nicht der Rechtswille innerhalb einer umfassenden Entwicklung sich in sein totales oder mindestens sein partielles Gegenteil umgewandelt hätte. In diesem Sinn hat das Prinzip des Sippeneigentums dem des individuellen, dieses dem des beschränkten oder teilweisen Gemeineigentums Platz gemacht usw.

Wie immer nun aber auch inhaltlich die drei Gebiete der Rechtsgewährung, der Rechtsgebote und der Rechtsverbote sich verändern oder ihre Stellen wechseln mögen, das Konstante in diesem Wechsel bleibt, daß der Rechtswille selbst stets diesen Kategorien sich einordnet, unter denen die des Gebots und des Verbots in dem Begriff der Rechtspflicht dem der Rechtsbefugnis oder der Rechtsmacht gegenübertreten. Indem jedoch die Rechtsentwicklung neben dem Wechsel der Inhalte dieser Formen auch noch den weiteren der Subjekte in sich schließt, an die die einzelnen Gestaltungen des Rechtswillens gebunden sind, ist es nun das Ineinandergreifen dieser sich

ergänzenden Bedingungen, das die Eigenart der jeweiligen Rechtsordnung ausmacht. Insbesondere beruht hierauf der Übergang der Rechtsbefugnis vom Einzelnen und der Sippe auf den Staat und die in gleichem Maße sich verstärkende Gehorsamspflicht des Einzelnen und der beschränkteren Verbände gegenüber dem Rechtsgebot, das diese Entwicklung des Rechtswillens kennzeichnet. Hierbei vollendet sich nun zugleich die Sonderung des Rechtswillens von dem auf ihn einwirkenden, im Staate zu seiner letzten Ausbildung gelangten Gesamtwillen. Sind die im Rechtswillen vereinigten Normen auf der einen Seite bloß ein Teil der Inhalte des Gesamtwillens, so reichen sie auf der andern weit über diesen hinaus. Zwar fehlt es auch in der Entwicklung der politischen Gesellschaft an Übereinstimmungen nicht, aber nicht minder macht sich hier die Sonderart der Völker, ihrer Charaktere und ihrer Kultur in einer weitgehenden Differenzierung der Erscheinungen geltend. Die Rechtsbildung dagegen geht mehr und mehr einer die Schranken nationaler Scheidung durchbrechenden Gleichartigkeit entgegen. Sie hat verhältnismäßig frühe schon den Gedanken einer allgemeinen Gleichheit der Rechtsordnungen erzeugt und so mit dem Rechtswillen das Postulat eines allgemein menschlichen geistigen Wertes verbunden. Dieses Postulat hat dann seine tatsächliche Vereinheitlichung und seine damit Hand in Hand gehende Lösung von nationalen Sonderbedingungen herbeigeführt. Was der Gesamtwille niemals werden kann, weil es seiner notwendigen Gebundenheit an die Bedingungen der nationalen Kultur und ihrer Differenzierungen widersprechen würde, eine internationale Willenseinheit von mehr als singulärer und mehr als relativ vorübergehender Bedeutung, dazu liegt so in dem Rechtswillen von frühe an die Tendenz. Diese hängt aber auf das engste mit jener Beschränkung auf die formalen Prinzipien zusammen, denen sich die verschiedensten Inhalte einordnen lassen. Dazu muß sich natürlich vermöge der allgemeinen Wechselwirkungen zwischen Inhalt und Form der Begriffe allmählich auch eine inhaltliche Übereinstimmung gesellen. Doch bringt es hier eben die Eigenart der einzelnen Volksgemeinschaft mit sich, daß das wirklich erreichbare Ziel mehr im friedlichen Verkehr der Völker zur Geltung kommt als da, wo der Rechtsstreit der Einzelnen auf die

nationalen Gemeinschaften übergreift. Immerhin bleibt es ein staunenswertes und nach seinem äußeren Einfluß gemessen vielleicht das machtvollste Werk der Kultur, daß der Rechtswille es gewesen ist, der dem Ziel einer die Gesamtheit der Kulturvölker umfassenden Willenseinheit am nächsten gekommen ist. Und mag auch an dieser Entstehung eines allgemeingültigen Rechtswillens die geschichtliche Übertragung von Volk zu Volk einen hervorragenden Anteil genommen haben, so standen doch hier jene psychologischen Motive menschlicher Rechtshandlungen im Hintergrund, die durch ihre Allgemeingültigkeit praktisch einen der logischen Evidenz verwandten Charakter innerer Notwendigkeit gewinnen. In der Tat ist ja dieser Parallelismus zwischen den drei allgemeinen Richtungen der Rechtsidee und den drei Grundformen des logischen Denkens kein zufälliger, sondern er entspricht jener Einheit des Ethischen und Logischen innerhalb des allgemeinen menschlichen Vernunftbegriffs, vermöge deren die Logik ebensowohl eine Ethik des Denkens wie umgekehrt die Ethik eine Logik des Handelns genannt werden kann; die drei Richtungen der Rechtsidee repräsentieren aber hier auf der Seite der praktischen Vernunft eine ethische Einheit dreier Normbegriffe, die der logischen Einheit der drei normativen Grundfunktionen des Denkens entspricht. Wie auf logischer Seite der Begriff als solcher die Denkfunktionen überhaupt, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Richtung bezeichnet, so ist auf ethisch-rechtlicher Seite das Handeln als solches mit der ihm eigenen Grundkategorie der Befugnis zu handeln oder der Macht die letzte Grundlage alles Rechts. Der in der Praxis mit Rücksicht auf die einzelnen Rechtssubjekte, die mit Befugnissen ausgestattet sind, angewandte Begriff der »Gewährung« bildet hier keine eigene Kategorie, sondern nur eine besondere Form des Begriffs der Befugnis oder der Macht, die hier als die Quelle aller Rechtsgewährungen gedacht wird. Wie auf logischer Seite Position und Negation als die allgemeinen Gegensätze des im Begriff sich betätigenden normativen Denkens einander gegenüberstehen, so bilden Gebot und Verbot die beiden Richtungen der ethisch-rechtlichen Normbegriffe, die sämtlich in der Rechtsmacht ihre Quelle haben.

Indem die allgemeine Entwicklung der Rechtsordnung die beiden Seiten, die dem Rechtswillen immanenten Bedingungen seiner in den allgemeinen Formen der Rechtsbefugnisse, der Gebote und Verbote sich bewegenden wandelbaren Inhalte, und die der äußeren Wechselwirkungen geschichtlich entstandener einzelner Ordnungen miteinander verbindet, hat sich nun das Problem der Rechtsentwicklung in der wissenschaftlichen Behandlung in zwei Probleme geschieden, in denen dieser Begriff in einem wesentlich abweichenden Sinne zur Anwendung kommt. Den einen der hier sich eröffnenden Wege pflegt die Rechtsgeschichte einzuschlagen, den andern hat die sogenannte vergleichende Rechtswissenschaft betreten. Die erstere bildet seit langer Zeit einen wichtigen Bestandteil der Rechtswissenschaft. Indem jene auf die äußeren Momente der Rechtsentwicklung ausschließlich oder vorwiegend ihr Augenmerk richtet, folgt sie im ganzen dem Vorbild der politischen Geschichtsschreibung. Darin liegt eine doppelte Beschränkung begründet. Auf der einen Seite beginnt für sie die Rechtsentwicklung erst von dem Punkte an einen historisch bedeutsamen Inhalt zu gewinnen, wo jene äußeren Wechselwirkungen hervortreten, wie sie uns als typisches Beispiel die Rezeption des römischen Rechts durch die germanischen Rechte vor Augen führt; sie beschränkt sich also auf die Rechte der Kulturvölker und abstrahiert im ganzen von allem, was diesen auch in dem Umkreis der politischen Geschichte vorangehenden Kulturstufen angehört. Auf der andern Seite abstrahiert sie nicht minder von der Frage, inwieweit die verschiedenen Rechtsordnungen, die miteinander in geschichtliche Beziehungen treten, selbst schon auf übereinstimmenden oder abweichenden Grundlagen ruhen, oder, wo sie irgendwelche Übereinstimmungen findet, ist sie geneigt, diese auf den gleichen Ursprung der Völker zurückzuführen, also von vornherein auf eine gemeinsame geschichtliche Entstehung zu deuten[1]). Indem hier die Geschichte bei einem Punkte beginnt, wo die Anfänge späterer Rechtsordnungen bereits eine gewisse Bedeutung gewonnen haben, wird nun auch die Lehre von der wesent-

[1]) Hierher gehörige, im übrigen verdienstvolle Werke sind die von B. W. Leist, Altarisches Jus gentium, 1889, und Altarisches Jus civile, 2 Bde. 1892 bis 1896.

lichen Übereinstimmung des Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, der wir oben begegnet sind, begreiflich, um so mehr da ihr die formale Gleichheit der Postulate zur Seite tritt. Die vergleichende Rechtswissenschaft hat sich nun im Gegensatze hierzu sogar mit einer gewissen Vorliebe mit den Anfängen der Rechtsbildung bei vorgeschichtlichen Völkern beschäftigt, aber da sie auch ihnen gegenüber den Hauptwert auf das tatsächliche Material legen mußte, bietet sie zwar eine wichtige Tatsachensammlung, aber naturgemäß gehen ihre Vergleichungen doch zumeist von den entwickelten Rechtsordnungen der Kulturvölker aus, und es bleibt daher, abgesehen von einigen monographischen Arbeiten, der psychologische Gesichtspunkt unberücksichtigt.

So sehr demnach die Rechtsgeschichte in dem herkömmlichen Sinne fortan ihre hervorragende Stellung behaupten wird, so darf doch die vergleichende und neben ihr die soziologische Richtung der neueren Rechtswissenschaft wohl als ein Zeichen dafür angesehen werden, daß auch in der Jurisprudenz selbst das Bedürfnis nach einer psychologischen Entwicklungsgeschichte des Rechts in dem oben gekennzeichneten Sinne sich geltend zu machen beginnt. Nur wird dabei nicht selten übersehen, daß eine solche Untersuchung der Psychologie und der Ethnologie zu ihrer Grundlegung bedarf. Bloß auf dieser vermag sie jene dem Rechtsgedanken immanente Gesetzmäßigkeit der Entwicklung zur Geltung zu bringen, vermöge deren alles Recht trotz der ungeheuren Verschiedenheit seiner Inhalte ein in sich zusammenhängendes und eben darum einer letzten allgemeinen Einheit zustrebendes Ganzes ist. Dies an einigen besonders bedeutsamen Bestandteilen der Rechtsordnungen nachzuweisen, wird die Aufgabe des nächsten Kapitels sein. Zuvor aber wird im Hinblick auf den Wert des Rechtswillens als der höchsten und umfassendsten Form der Willensentwicklung auf die nur von hier aus mit einiger Sicherheit zu beantwortenden Fragen nach der Bedeutung der auf diesem Gebiet vor allem theoretisch wie praktisch zur Geltung kommenden Begriffe der Freiheit und Verantwortlichkeit ein Blick zu werfen sein.

### 6. Freiheit und Verantwortlichkeit.

Eng verbunden mit dem Problem des Rechtswillens treten uns in der Geschichte der Rechtstheorien die Begriffe der Freiheit und der Verantwortlichkeit entgegen. Diese vor andern wegen ihrer praktischen Bedeutung wichtigen Begriffen sind dadurch ausgezeichnet, daß im Verlauf ihrer Geschichte der Zwiespalt der Auffassungen über ihren Inhalt eher zu- als abgenommen hat. Der Zwiespalt ist ausgegangen von dem Freiheitsbegriff. Er hat dann in vermindertem Maße herübergewirkt auf die Frage der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen und ist endlich von ihr wieder auf das weitere Gebiet der Zurechnung dieser Handlungen übergegangen, wo er sich nun nach verschiedenen, subjektive und objektive Momente in sich vereinigenden Richtungen schied: subjektive, insofern er auf die Eigenschaften des Handelnden selbst, objektive, insofern er auf die Beschaffenheit der Handlungen bezogen wird. Wegen dieser Mehrdeutigkeit des Begriffs der Zurechnung fällt dieser nun aber auch in seinen verschiedenen Anwendungen sofort abweichenden Gebieten psychologischer Betrachtung anheim, so daß für die allgemeinen Beziehungen zur Rechtsidee neben dem Freiheitsbegriff nur der der Verantwortlichkeit als eine wesentliche Ergänzung desselben anzusehen ist.

Nun ist das Problem der Freiheit des Willens ursprünglich nicht innerhalb der Rechtswissenschaft entstanden, sondern es ist erst aus der Philosophie in sie hineingetragen worden. Die ursprüngliche, also, wie man sagen darf, natürliche Auffassung, daß das Wollen des Menschen in ihm selbst seinen letzten Grund habe, hat anfänglich jede Betätigung des Willens beherrscht. Ist sie doch diejenige, die den Begriff des Willens überhaupt ausmacht, so daß der in diesem Sinne verstandene Begriff der Freiheit geradezu das entscheidende Merkmal des Willensbegriffs selbst ist. In dieser ursprünglichen Bedeutung bildet das freie Handeln einen Gegensatz zu jedem erzwungenen Handeln, sei es, daß ein solcher Zwang durch irgendeine äußere Naturgewalt oder durch einen fremden Willen entsteht, der den eigenen Willen des Handelnden aufhebt. Von zwei Seiten her hat dann dieser natürliche Gegensatz zwischen Freiheit

und Zwang auf die philosophische Reflexion eingewirkt. Auf der einen Seite war es der Gedanke der göttlichen Weltlenkung, der zu der Unterordnung des menschlichen unter den göttlichen Willen und so zu einer Übertragung des in einem fremden menschlichen Willen verkörperten Zwangs auf den den freien Willen lenkenden göttlichen Willen herausforderte. Auf der andern Seite war es der Begriff der Naturkausalität, namentlich in ihrer der mechanischen Naturlehre entlehnten Form, dessen Anwendung zunächst auf die äußeren Willenshandlungen und dann durch diese auch auf das innere Wollen veranlaßt wurde. So entstanden dort die unter den Namen der Prädestination oder, wenn man sich eine solche Vorausbestimmung auf die allgemeinsten Schicksale beschränkt dachte, der Prädetermination, hier die gewöhnlich schlechthin als Determinismus bezeichneten Anschauungen, von denen der letztere Ausdruck schließlich als der allgemeinste für alle diese Begriffe zurückblieb, während sich nun auch erst aus Anlaß dieser Gegensätze der Begriff des sogenannten »liberum arbitrium« ausbildete, der dem Freiheitsbegriff in der Anwendung auf den Willen seine spätere, noch gegenwärtig verbreitete Bedeutung gab. In dieser Beziehung ist es daher charakteristisch, daß für die verschiedenen Richtungen, die den Begriff des Zwangs auf den freien Willen selbst in der Form einer Art inneren Zwangs übertragen hatten, endlich der bloß negativ bestimmte Name Indeterminismus gewählt wurde, während seine verschiedenen Gegensätze sich in dem positiven Begriff des »Determinismus« vereinigten. So deckte denn der Name der Deterministen Anschauungen, wie die eines Augustin und Luther auf der einen, die eines La Mettrie und Helvetius auf der andern Seite, zwischen denen eine unendlich viel tiefere Kluft gähnte, als zwischen den gewöhnlichen in der Gegenwart verbreiteten Denkweisen des Indeterminismus und Determinismus, die unter Umständen Motive aller drei Richtungen zu vereinigen wissen[1]).

Geht man von dem Stadium aus, in welchem vornehmlich unter dem Einfluß der Kantischen Ethik beide Richtungen zu ihrem äußersten Gegensatze sich entwickelt hatten, so war in der Tat hier bereits

[1]) Zur Geschichte und Kritik dieser Richtungen vgl. meine Ethik III[4], S. 42 ff.

von Kant durch die Zurückführung dieses Zwiespaltes auf den seit den Zeiten der Scholastik in der Philosophie fortwirkenden Einfluß der zwiespältigen Anwendung des Begriffs der Kausalität der Anstoß zu einer bis zur scheinbaren Aufhebung des Gegensatzes stetig fortschreitenden Annäherung gegeben. Schon in der Scholastik hatte sich nämlich der allgemeine Begriff der »Causa«, ganz so wie der ihm parallel gehende der Substanz, in zwei geschieden, die, obgleich Unterformen eines und desselben Begriffs, doch ihrem Inhalte nach zugleich Gegensätze waren: in einen absoluten und in einen relativen. Die absolute Ursache wurde treffend auch die »Causa sui« genannt: sie war Ursache und Wirkung zugleich, und damit war gefordert, daß sie alles Sein und Geschehen in sich schließe. Die relative Ursache schied beide Momente voneinander und führte damit freilich ebenfalls zu der Forderung, daß jede Ursache auch Wirkung sei; doch galt dies in völlig entgegengesetztem Sinne: insofern nämlich, als die Ursache nicht an sich, sondern in ihrem Verhältnis zu einem bestimmten einzelnen Erfahrungsinhalt als Ursache und zu einem andern als Wirkung gedacht werden müsse. Die absolute Ursache oder Causa sui ist also ein transzendenter, die relative ein empirischer oder nach Kants Ausdruck ein transzendentaler Begriff, d. h. er gilt a priori, aber er bedarf eines empirischen Inhalts zu seiner Entstehung und zur Subsumtion der Naturgesetze unter den allgemeinen Grundsatz der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung. Der Hauptrepräsentant des absoluten Begriffs ist Spinoza, der des relativen David Hume. Bei beiden haben sich die diesen Kausalbegriffen immanenten Gegensätze des Transzendenten und des Empirischen scharf ausgeprägt. Kant rezipierte beide Begriffe; aber er verlegte die Causa sui aus der Metaphysik in die Moral, die sich darin als die eigentliche Stellvertreterin der vormaligen transzendenten Metaphysik oder, wie man diese genannt hatte, einer »rationalen Theologie« zu erkennen gab. Die empirische Ursache Humes dagegen verwandelte er in eine Kategorie, d. h. in eine apriorische, aber zu ihrer Verwirklichung der sinnlichen Anschauung bedürftige Denkform. Damit waren die beiden Ursachen, die absolute und die relative, einander näher gerückt, indem sich die Bedeutung der letzteren auf das als Causa sui wirksame Sitten-

gebot zurückgezogen hatte, das nach Analogie der Kategorien ein rein apriorisches, aber außerdem ein rein formales Prinzip wurde und zu seiner empirischen Verwirklichung eines anschaulichen Substrats bedurfte, während die relative Ursache auch hier in die Sphäre des rein Empirischen und Psychologischen oder nach Kants Umprägung dieser Begriffe in das Zwischengebiet des Transzendentalen als eines seiner allgemeinen Form nach »Notwendigen«, nach seinem konkreten Inhalt aber »Zufälligen« verwiesen wurde. Diese Mittelstellung fand ihren Ausdruck im Willensbegriff, der auf solche Weise die Causa sui und die empirische Ursache in sich vereinigte. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung entgegengesetzter Begriffe erblickte aber Kant darin, daß die Willenshandlung eine innere und eine äußere Handlung in sich schließe, von denen die erstere nun als Causa sui zu denken, die zweite, wie sie in die Kausalität der Natur übergehe, so auch in ihrem Ursprung dieser unterzuordnen sei. Das war jener doppelte Standpunkt der Betrachtung, innerhalb dessen nach dem allgemeinen Prinzip des Wertvorzugs des Praktischen vor dem Theoretischen das Sittengesetz für den ersteren entschied, während, insofern daneben eine theoretische Ausgleichung der Rechte beider Standpunkte erforderlich schien, diese schließlich in dem Verhältnis eines übersinnlichen »Dinges an sich« zur sinnlichen Erscheinungswelt gefunden wurde. Das Schwergewicht, das in dieser Begründung auf die Seite des Sittengesetzes fiel, und die überzeugende Kraft, mit der Kant selbst für die unbedingte Freiheit des Willens eintrat, haben so trotz des Schwankens zwischen Naturkausalität und Freiheit des Geistes, das die ganze Kantische Philosophie durchzieht und hier zu entscheidendem Ausdruck kommt, dem folgenden Indeterminismus seine Hauptstütze gegeben. Dies besonders in der populären Auffassung, in welcher dagegen der Determinismus zumeist von dem bedingten Zugeständnis Kants aus auf den älteren Naturalismus zurückzugehen pflegte. Immerhin konnte die Philosophie sich bei dieser praktischen Lösung des Willensproblems nicht beruhigen, und so kam es, daß hier allmählich Auffassungen sich geltend machten, die zwar auf andere Weise als Kant, immerhin aber ebenfalls unter jenem Gesichtspunkt einer doppelten Betrachtungsweise den Zwiespalt zu beseitigen suchten, in-

dem sie im allgemeinen theoretisch einem offenen oder verschämten Determinismus huldigten, praktisch aber sich zum Indeterminismus bekannten. Es konnte nicht ausbleiben, daß in dem Streben, diesen Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis zu lösen, einerseits der Indeterminismus gewisse deterministische Momente in sich aufnahm, anderseits ein gemäßigter Determinismus sich ausbildete, der in Anlehnung an die der streng mechanischen Kausalität widerstreitende Teleologie der Lebensvorgänge einem praktischen Indeterminismus zuneigte. Einen bezeichnenden Ausdruck fand dieser neue Dualismus in Herbart, der, obgleich er sich einen Kantianer nannte, doch in seiner gleichzeitigen Anlehnung an die ältere ontologische Metaphysik der Kantischen Scheidung zwischen freier und notwendiger Kausalität nicht zuzustimmen vermochte. So ersetzte er diese durch die andere zwischen der den Dingen an sich zukommenden und der im Bewußtsein erscheinenden Kausalität des Willens. Dort ist er Determinist, hier Indeterminist: der Wille an sich ist an die allgemeine Kausalität des Seins gebunden, aber ihm steht gleichzeitig das Freiheitsbewußtsein gegenüber, das für alle praktischen Fragen gleichwertig mit realer Freiheit ist. Auf derselben Linie bewegen sich, wenn auch meist weniger klar entwickelt, die Auffassungen vieler moderner Philosophen und Juristen[1]). Doch hat unter den letzteren auch der Determinismus Schule gemacht, in der Regel in der spezifischen Form einer Apologie gegenüber dem von den indeterministischen Gegnern erhobenen Vorwurf der Unvereinbarkeit mit der Moral und den sittlichen Postulaten der Rechtsordnung. Ein sprechendes Bild für die vor allem in der juristischen Literatur allmählich hervortretenden Versuche einer Ausgleichung der alten Gegensätze bietet das hervorragendste der das Freiheitsproblem besonders eingehend behandelnden Werke, Bindings »Normen«, in den Veränderungen, die es in seiner zweiten Auflage von 1914 gegenüber der ersten von 1876 erfahren hat. Wenn es in seiner älteren Gestalt in den entsprechenden Teilen eine energische Streitschrift zu-

---

[1]) Von Philosophen nenne ich Lotze, Metaphysik 1879, S. 160ff., 574ff., und Windelband, Über Willensfreiheit, 1904. Besonders die letztere Schrift ist für den Standpunkt der Unentschiedenheit und der aus ihr entspringenden Unklarheit der Begriffe charakteristisch.

gunsten des unbedingten Indeterminismus genannt werden kann, ließe sich der Standpunkt der neuen Bearbeitung wohl als ein solcher bezeichnen, der bereits jenseits dieser alten Gegensätze liegt, wenn er auch selbstverständlich an den praktischen Forderungen festhält, die der Begriff der Rechtsnorm mit sich führt. Der Übergang zu dem neuen psychologisch vertiefteren Standpunkt tritt um so klarer hervor, je anerkennenswerter dieser Schriftsteller da, wo sich seine Anschauungen geändert haben, dies offen einzugestehen pflegt[1]).

Hat auf diese Weise die Fortentwicklung der in Kant zu einem unlösbaren Knoten geschürzten Vereinigung widerstrebender Richtungen nicht zum wenigsten durch den Konflikt mit den Forderungen des praktischen Lebens, wie dies besonders in der juristischen Psychologie zutage trat, einer Zersetzung der alten Begriffe des Indeterminismus und Determinismus zugeführt, so wird nun bei dem hierdurch jenseits beider gewonnenen Standpunkte zugleich der fernere Zusammenhang dieses Widerstreits der abstrakten Freiheitsbegriffe mit der Inhaltsleere des abstrakten Willensbegriffs selbst deutlich erkennbar. Sobald der abstrakte Wille, wie das in den herkömmlichen Willenstheorien geschieht, als wirklicher Wille gedacht und damit allen sonstigen Inhalten des Willensvorgangs als ein spezifisch verschiedener gegenübergestellt wird, ist ein doppeltes Verhältnis zwischen diesem an sich transzendenten Willen und den ihm äußerlich gegenübertretenden, aber mit ihm in Beziehung stehenden Bewußtseinsinhalten möglich. Da die entscheidenden dieser Inhalte die Motive sind, so kann entweder der Wille als einwirkend auf die Motive, oder es können die Motive als einwirkend auf den Willen gedacht werden. Beide Wechselbeziehungen durchkreuzen sich nicht selten, ohne in ihrer wesentlich verschiedenen Bedeutung erkannt zu werden. Doch indem in diesem Verhältnis der Wille als ein momentaner Akt betrachtet wird, der zugleich einen Ab-

[1]) Binding, Normen II², 1, besonders S. 79ff., 257ff. Aus der im wesentlichen apologetisch gerichteten Literatur des neueren juristischen Determinismus seien hier genannt: Jul. Petersen, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht, 1905. Kausalität, Determinismus und Fatalismus, 1909. Fr. v. Bülow, Willensfreiheit und Strafrecht, Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, Bd. 16, S. 582ff.

schluß vorangehender Bewußtseinsvorgänge bildet, führt dieses Verhältnis von selbst zu zwei entgegengesetzten Anwendungen des Kausalbegriffs. Wirkt der Wille bestimmend auf die Motive, so ruht auf ihm selbst der Begriff der Kausalität: er macht eines der möglichen Motive zum wirklichen oder, wie man dies weniger zutreffend ausdrückt, er wählt zwischen den Motiven. Dies ist der Standpunkt des Indeterminismus. Wird dagegen umgekehrt das Kausalverhältnis zwischen diesen Elementen so gedacht, daß die Motive auf den Willen einwirken, so erscheint das ihn tatsächlich bestimmende Motiv als das stärkste und daher siegreiche, damit aber auch der Willensakt selbst als eine Wirkung der ins Unbestimmte zurückreichenden Erscheinungsreihe: das ist der Standpunkt des Determinismus. Beide heben sich gegeneinander auf, sobald man den abstrakten Willen als einen bloßen Begriff erkannt hat, der das Produkt einer logischen Vereinheitlichung eines in sich geschlossenen, stets eine umfassende Mannigfaltigkeit von Vorgängen enthaltenden Verlaufs ist. Dann sind die Motive ebensowenig Wirkungen wie Ursachen, sondern sie sind Faktoren des Wollens, die durch ihre Beziehung zu vorangegangenen Willensvorgängen und deren Motiven über den gesamten Inhalt des individuellen geistigen Lebens sich erstrecken und schließlich zu den übergeordneten Formen des Gesamtwillens und des Rechtswillens hinüberführen. Unter diesem Gesichtspunkt, der nicht die aus der Wirklichkeit abstrahierten und einander gegenübergestellten logischen Begriffe in ihrer starren Sonderung, sondern die unmittelbare Wirklichkeit der Dinge ins Auge faßt, sind daher Indeterminismus und Determinismus bloße Scheinbegriffe nach deren Beseitigung der in sich selbst durch und durch kausal bestimmte, aber eben deshalb nirgends in eine Summe äußerer kausaler Wechselbestimmungen aufzulösende Willensvorgang übrigbleibt. Diese eigene Kausalität des Willens ist es dann aber auch, in der er in besonders ausgeprägter Form die Prinzipien der geistigen Kausalität verwirklicht. Jeder Willensakt ist an sich ein neues Erzeugnis, das, wie alles psychische Geschehen, niemals in einer irgendeinem vorangegangenen völlig identischen Weise wiederkehrt, jedoch in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zwischen der Grenze des nur unmerklich verschiedenen und eines

weithin neue Gestaltungen anregenden schöpferischen Wollens sich bewegen kann. Aus der unmittelbaren Auffassung dieser fortan wirksamen Neubildung entspringt aber die Idee der Freiheit des Willens, die in ihrer wahren Bedeutung von Grund aus mißkannt wird, wenn man sie als identisch mit einer Ursachlosigkeit desselben oder umgekehrt mit einer dem Willen äußerlichen Verursachung auffaßt. Denn diese wahre Bedeutung besteht vielmehr darin, daß jede Willenshandlung eine Tat der Persönlichkeit des Wollenden ist, also aller der Momente, die diese Persönlichkeit in sich schließt, sowohl der aus vorangegangenen Entwicklungen wie aus neuen geistigen Erwerbungen entstandenen. Darum ist nun auch die Eigenschaft, neue geistige und, von diesen ausgehend, neue physische Erzeugnisse und Veränderungen hervorzubringen, zwar in dem Willensvorgang im höchsten Maße, aber keineswegs in ihm allein verwirklicht, sondern sie erstreckt sich über das gesamte geistige Leben, von der einfachen Sinneswahrnehmung an bis zu der umfassendsten Zweckschöpfung. Sie ist ebenso ein an die seelischen Lebensinhalte und ihre Entwicklung untrennbar gebundenes Attribut, wie die einzelnen Willensvorgänge in ihrer Stufenfolge von der einfachen Triebhandlung bis herauf zu den höchsten schöpferischen Taten des menschlichen Geistes ein Bild dieser Entwicklung sind. Hier liegt dann zugleich der Punkt, wo die Entwicklung des individuellen Willens in die des Gesamtwillens herüberreicht. So gewinnt der Wille in der umfassendsten Bedeutung dieses Begriffs seine höchste Verwirklichung in dem Gesamtwillen, der seine Inhalte aus dem individuellen Willen in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen empfängt und diese selbst wieder durch seine rückwirkende Macht von frühe an in ihrer Entwicklung bestimmt, während er dessen Erzeugnisse zu einem selbsttätigen schöpferischen Ganzen verbindet. Der Schauplatz dieser Wechselwirkung von Individual- und Gesamtwillen ist die Geschichte. Sie überträgt die Werte, die der Individualwille geschaffen, auf künftige Geschlechter, indem sie jene Kontinuität der Entwicklung hervorbringt, die schließlich, von beschränkten Anfängen ausgehend, die Idee einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit entstehen läßt. Indem jedoch diese Einheitsidee gleichzeitig als ein allezeit zu erstrebendes und als ein nie zu erreichendes Ziel

gedacht wird, scheidet sie sich einerseits in eine Fülle unter sich homologer, aber nach ihrem spezifischen Inhalt eigenartiger Kulturgemeinschaften, und betätigt sie sich anderseits in der dieser Sonderung in ein Neben- und Nacheinander von Einheiten gegenübertretenden Idee einer allgemein menschlichen sittlichen Gemeinschaft, welche die Werte, die jenen verschiedenen Gestaltungen des Gesamtwillens gemeinsam sind, in sich zu einem schließlich der wirklichen Universalität zustrebenden Willen vereinigt, dem Rechtswillen. Dieses Streben nach Universalität findet seinen Ausdruck darin, daß die Rechtssatzungen von frühe an durch ihre formale Unterordnung unter die drei ethischen Grundnormen der Befugniserteilungen, der Gebote und der Verbote mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auftreten, unbeschadet der Veränderungen, denen der Inhalt der Normen innerhalb längerer Kulturperioden unterworfen ist. Denn die Rechtsnormen bleiben jederzeit Bestandteile eines konkreten Gesamtwillens, die zu den übrigen in Gesellschaft und Staat gegebenen besonderen Inhalten desselben als die allgemeinsten hinzutreten. Dieser Charakter der Allgemeinheit und der aus ihr entspringenden Allgemeingültigkeit der Rechtsnormen ist es dann aber, der trotz der allerdings notwendigen empirischen Beschränkung alles Bestehenden die Idee einer alle Sondergemeinschaften in sich fassenden menschlichen Rechtsgemeinschaft erzeugt, eine Idee, die angesichts der bloß formalen Natur der Grundnormen des Rechts zu dem Gedanken einer in der Geschichte zu verwirklichenden Kulturgemeinschaft der Menschheit als letztem sittlichem Postulat aller Rechtsordnung hinüberführt. Darin, daß er in seinem Verhältnis zu den übrigen Inhalten des Individual- wie des Gesamtwillens diesen letzten Inhalt der Humanitätsidee vorausnimmt, liegt daher schließlich die überragende Bedeutung des Rechtswillens begründet.

Die Postulate, auf die hier der Begriff des Rechtswillens hinausführt, liegen natürlich den Fragen des empirischen Rechtslebens ferne; aber eine Art regulativer Bedeutung wird man doch auch hier den sozusagen transzendenten Rechtsideen zuerkennen dürfen, die aus jenen Postulaten hervorgehen. Es muß genügen, an dieser Stelle als ein hervorragendes Beispiel für diese regulative Bedeutung

der allgemeinen Rechtsideen dasjenige Problem herauszugreifen, in welchem die praktische Bedeutung der Freiheitsidee zum entscheidenden Ausdruck gelangt: das Problem der Verantwortlichkeit. Die Geschichte der modernen Rechtstheorien bietet ein wichtiges Material zur Psychologie dieses Problems in den Verhandlungen über den Wesensunterschied der Begriffe der vorsätzlichen und der fahrlässigen Delikte. Sie sind auch deshalb von Interesse, weil bei diesem konkretesten der juristischen Willensprobleme der Einfluß der Willenstheorien besonders deutlich in die Augen springt. Unverkennbar hat übrigens die Schwierigkeit, diese beiden Begriffe in eine überall zutreffende Beziehung zueinander zu bringen, ihre Quelle nicht zum wenigsten darin, daß die Jurisprudenz hier wie anderwärts auf strenge Begriffsunterschiede von allgemeingültiger Beschaffenheit zurückzuführen sucht, was in der Wirklichkeit nur in einer stetigen Reihe von Übergängen vorkommt. Begünstigt wird diese Neigung der Fixierung fließender Begriffe zu festen Unterschieden und womöglich zu Gegensätzen in diesem Fall überdies dadurch, daß die deutschen Ausdrücke böser Vorsatz und Fahrlässigkeit, die den römischen dolus und culpa meistens als Äquivalente zur Seite gestellt werden, tatsächlich weit mehr einem positiven Gegensatze sich nähern als diese. Unter der fahrlässigen Handlung verstehen wir eine solche, die die Unachtsamkeit auf eine Gefahr in sich schließt[1]). Die culpa der Römer hatte aber in dem juristischen Sprachgebrauch die Rolle eines Zwischenbegriffs gewonnen, der durch die verschiedensten Stufen von der dem Zufall noch nahestehenden necessitas und der culpa levis an durch die allgemeine Region der culpa lata zur culpa dolo proxima und endlich zum dolus malus emporführte, worauf dann diesem wieder ein dolus bonus gegenübergestellt werden konnte, der die sittlich vielleicht nicht ganz zu rechtfertigende, aber rechtlich erlaubte Handlung in sich schloß. Diese Mannigfaltigkeit der Stufen zwischen der böswilligen und der fahrlässigen Handlung hatte die große praktische Bedeutung, daß sie dem billigen Ermessen des Richters einen weiten Spielraum für sein Urteil ließ, aber sie hatte auch theoretisch den Vorteil, daß sie davon abhielt, begriffliche Ge-

[1]) Vgl. die eingehende Erörterung der Begriffe dolus und culpa bei Binding, Normen II², 2, S. 633ff. Dazu ebenda II², 1, S. 314ff.

gensätze auch in solchen Fällen zu schaffen, wo tatsächlich nur graduelle Unterschiede der Rechtsverletzung in Frage kamen. Naturgemäß war es dabei vor allem der Begriff der Fahrlässigkeit, der hierzu die Handhabe bot. So, wenn für diese eine besondere allgemeine Pflicht der Aufmerksamkeit konstruiert, oder wenn der dolus als eine Verfehlung des Willens, die culpa als eine solche des Verstandes oder endlich jener als ein bewußtes, diese als ein unbewußtes Wollen definiert wurde usw. Allen diesen Notbestimmungen steht die Willkürlichkeit an die Stirn geschrieben, und es ist wohl nicht zu verwundern, daß sich ihnen gegenüber Binding entschloß, kurzerhand den Knoten zu zerhauen, indem er den Willen selbst jedesmal für denselben, nur durch die begleitenden Motive verschieden gearteten erklärte, wobei er sich auf die Verwendungen des Begriffs der culpa bei den römischen Juristen berief. Ihnen war es ja in diesen Dingen meist wohl weniger um endgültige theoretische Begriffsdefinitionen als um praktisch brauchbare Unterscheidungen zu tun gewesen, und so bestand die prinzipielle Bedeutung jener Stufen, auf denen sich der Begriff der culpa bewegte, wohl wesentlich darin, daß diese auf die Notwendigkeit hinwiesen, die Fälle nach ihren individuellen Bedingungen zu scheiden, wozu die nach gewissen hinzugefügten Attributen unterschiedenen Stufen wohl nur einen äußeren Anhalt für die individualisierende Beurteilung des Richters geben sollten. Psychologisch ist jedoch die Behauptung, daß es derselbe Wille sei, der hinter der fahrlässigen wie hinter der böswilligen Handlung stehe, nur in dem Sinne gerechtfertigt, daß man dabei unter diesem Willen nicht denselben Willen, sondern eben nur das Wollen einer und derselben Persönlichkeit versteht. Wie der Widerstreit der beiden Schuldbegriffe aus jener falschen Vereinheitlichung des Willens entsprungen ist, die in dem abstrakten Willensbegriff ihre Quelle hat, so löst sich nun dieser Widerstreit von selbst mit der Anerkennung des konkreten Wollens als eines in sich relativ abgeschlossenen, aber zugleich alle zur Handlung führenden Bedingungen enthaltenden komplexen Vorgangs. Demnach ist dieser Vorgang nach seiner allgemeinen Struktur immer der gleiche, aber dabei doch in seinen einzelnen Gestaltungen immer wieder verschieden, und je nachdem der eine oder der andere dieser Gesichtspunkte bevorzugt wird,

liegt daher der Schwerpunkt der Auffassung entweder auf dem Begriff der Einheit oder auf dem der Verschiedenheit: wir betrachten jede Handlung, die böswillige wie die fahrlässige, wenn wir die übereinstimmenden Merkmale in den Vordergrund stellen, mit Recht als eine bewußte Willensäußerung von demselben allgemeinen Charakter; wir betrachten sie jedesmal als eine andere, wenn wir auf die Verschiedenheit des Wertes und der Wirksamkeit der Motive reflektieren. Dann erhellt aber auch ohne weiteres, daß es unzulässig ist, fest gegeneinander abgegrenzte oder gar gegensätzliche Willensbegriffe zu unterscheiden, sondern daß hier in der Tat die römischen Juristen der Wirklichkeit näher gekommen sind, insofern sie gerade die culpa mit ihren verschiedenen Attributen benutzten, um eine ganze Reihe für die Wertbeurteilung maßgebender Begriffe der Schuld zu sondern. Die schuldhafte Handlung zerfällt mit einem Wort nicht in eine Vielheit disparater Schuldbegriffe und beruht demnach auch nicht auf der Existenz disparater Willensformen, sondern es ist vielmehr der in seinem allgemeinen Aufbau übereinstimmende Willensvorgang, der nach seinen jedesmaligen Bedingungen in der besonderen Beschaffenheit der Motive, die er enthält, in sehr mannigfaltiger Weise variieren kann, von dem reinen Zufall an, der in diesem Zusammenhang durchaus nicht als mitwirkendes Moment vernachlässigt werden darf, bis zu den interkurrierenden, die Handlung nach anderer Richtung ablenkenden und so die meisten Fälle der sogenannten Fahrlässigkeit erzeugenden Erscheinungen. In diesem Sinne kann man sagen: es ist keine an sich verschiedene Form des Wollens, sondern vielmehr die veränderliche Konstitution des Willensvorgangs, die hier in Frage kommt, und es ist nicht sowohl die Sache selbst als das Bedürfnis der überall zu einer festen Begriffsabgrenzung drängenden Wertbeurteilung, die ihren Einfluß geltend macht. Es ist darum im Grunde derselbe Fall, wie im Gebiet der sittlichen Beurteilung, die teilweise hier herüberreicht, wenn wir einen Menschen gut oder böse nennen, während wir doch wissen, daß es kaum einen gibt, der nicht im Lichte einer milden Gesamtbeurteilung gut und böse zugleich ist. Hier verschiebt sich dann freilich der Standpunkt etwas der einzelnen Handlung gegenüber, die, insofern sie eine ein-

heitliche ist, auch das ganz oder mindestens vorzugsweise bestimmende Motiv zum Maßstab des Urteils nimmt. Aber auch sie kann dabei nicht stehen bleiben, weil ein einzelnes Motiv eben nicht für sich allein existiert, sondern nur in Verbindung mit allen den andern, die in den Willensvorgang eingehen, und daher auch nur in seinem Verhältnis zu diesen wie zu der gesamten, in andern Fällen und besonders auch in den gewohnheitsmäßigen Willenshandlungen sich betätigenden Persönlichkeit des Täters beurteilt werden kann. Aber diese Beurteilung ist in der Rechtsordnung selbst nicht das ursprüngliche, sondern sie geht aus einem Zustand hervor, in welchem die Tat allein nach dem objektiven Werte beurteilt wird, den sie nach der Rechtsanschauung der Gemeinschaft besitzt, und ebenso ohne Rücksicht auf die Motive, aus denen sie erfolgt ist, vollends aber ohne Rücksicht auf die diese begleitenden subjektiven Bedingungen. Unterscheidungen wie die zwischen vorsätzlich und fahrlässig oder ihren Zwischenformen existieren daher für das ursprüngliche Recht nicht, ebenso wie der Begriff der Schuld selbst nicht in seinem kriminellen Sinne, sondern in der noch heute daneben stehengebliebenen Bedeutung einer Verpflichtung zu einer persönlichen oder Vermögensleistung gegenüber einem andern der ursprünglichere ist (S. 45). Dies zeigt deutlich, daß alle diese an eine und dieselbe Handlung geknüpften Begriffe nicht primäre Rechtsbegriffe, sondern Erzeugnisse einer fortschreitenden Rechtsentwicklung sind, bei der die Beurteilung der inneren Motive der Handlung einen zunehmenden Wert gewonnen hat. Diese zunehmende Beachtung der inneren Entstehung der Handlung würde aber schwerlich möglich gewesen sein, wenn die Willenshandlung selbst nicht bereits alle die Bestandteile, neben den entscheidenden auch die entgegenwirkenden, in sich enthielte, die sich in dem Streben nach gerechter Beurteilung ihrer Folgen Geltung verschafft haben.

Unter diesem Gesichtspunkt einer der Rechtsentwicklung immanenten Differenzierung der Schuldbegriffe, die zugleich ein fortschreitendes Eindringen in den komplexen Aufbau des Willensvorgangs selbst bedeutet, findet wohl schließlich auch ein scheinbarer Widerspruch seine Lösung, der zwar auf wesentlich andern

Ursachen beruht als der vorige, aber doch gleich ihm in der Vielheit der Motive und der Vertauschung des an sich komplexen Willensvorgangs mit dem zum einfachen Wollen hypostasierten abstrakten Willensbegriff seine Quelle hat: das ist der Widerspruch zwischen der dem Einzelnen durch die Rechtsordnung auferlegten Pflicht, der Rechtssatzung unbedingt zu folgen, also unabhängig davon, ob sie der zu deren Bestehen erforderlichen Voraussetzung, die in der Rechtssatzung enthaltene allgemeine Willensnorm sei zugleich zu einer Norm des individuellen Willens geworden, entspricht; sowie der für eine solche Pflicht selbstverständlichen Bedingung, daß die zu befolgende Norm tatsächlich bestehe. Dieser Widerspruch findet seinen charakteristischen Ausdruck in den zwei sprichwörtlich gebrauchten Redensarten: »Ignoratio legis non excusat«, und »Nulla poena sine lege«. Denn wenn auch diese beiden Regeln einander nicht direkt widersprechen, so scheinen sie es doch indirekt zu tun, sobald man der Erwägung Raum gibt, daß ein Gesetz, das jemand nicht kennt, allenfalls, wenn es zugleich ein Sittengebot enthält, für ihn moralisch, aber keinesfalls rechtlich eine bindende Macht haben kann. Und bedenkt man außerdem, daß es neben den Rechtssatzungen, die zugleich moralische Gebote sind, eine Menge jedenfalls an Zahl ihnen weit überlegener gesetzlicher Bestimmungen gibt, die zudem noch von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit wechseln können — man denke nur an die Unzahl der Polizeiverordnungen — so scheint es ungerecht, jemanden um einer Handlung willen zu strafen, für die er anderwärts straflos bleibt, und von deren Verbot er nach Lage der Sache überhaupt keine Kenntnis haben kann. Nun pflegt man allerdings dem mit der Bemerkung zu begegnen, darin liege nicht sowohl ein Vorwurf gegen die nun einmal unvermeidliche Inkongruenz der Dinge selbst als vielmehr gegen das Zusammenwerfen verschiedener Begriffe, die zum Teil durch den allzu umfassenden und darum hier tatsächlich der Berichtigung bedürftigen Gebrauch des Wortes Delikt verschuldet sei. Aber es spielt doch auch noch ein anderer Gesichtspunkt herein, der in jener individualistischen Rechtsauffassung besteht, die in der Rechtsordnung nur ein System von Satzungen zum Schutz der Individuen und nicht zugleich eine sittliche Institution zum Schutz überindividueller Güter der Rechts-

gemeinschaft als solcher sieht. In dem Maße, als dieser Gesichtspunkt in der Rechtsordnung zur Geltung kommt, gewinnt aber in dem weiten Umkreis der Zwecke, die sie umfaßt, auch das Interesse daran, daß das Leben überhaupt, auch in denjenigen Gebieten, in denen es an sich gleichgültig bleibt, wie dies geschieht, einer festen Ordnung unterworfen sei, ohne daß dies immer den individuellen Zwecken zu dienen braucht, so oft auch beides zusammenzugehen pflegt. Gerade in jenen äußerlichen und zufälligen Ordnungen, die allenfalls auch von ganz anderer Beschaffenheit, oder die eventuell sogar nicht sein könnten, offenbart sich daher der Rechtswille als eine selbständige Willensmacht, die überall, wo der Einzelwille mit dem Gesamtwillen in Widerstreit gerät, diesen Streit endgültig entscheidet. Dies geschieht jedoch im Kleinen so gut wie im Großen. Wie die Verfassung eines Staates unabhängig von dem Urteil des Einzelnen über ihren Wert sich durchsetzt, so muß sich schließlich die geringfügigste Polizeivorschrift Geltung verschaffen. und diese Geltung ist an sich daher ebensowenig abhängig von der Kenntnis des Einzelnen wie die Geltung der Rechtsordnung überhaupt davon abhängt, inwieweit dieser sie in sein eigenes Wollen aufgenommen hat. Letzteres ist die Voraussetzung für das Bestehen der Rechtsordnung; eben darum ist aber umgekehrt der Übergang der allgemeinen Willensnorm in den Einzelwillen nicht die Voraussetzung ihrer Geltung. Gerade für dieses Verhältnis bilden jene niederen zufällig wechselnden Delikte einen sprechenden Beleg dadurch, daß bei ihnen eine Kenntnis der bestehenden Vorschrift, die ihrer Aufnahme in den eigenen Willen vorausgehen müßte, überhaupt nicht angenommen werden kann. Sie gelten, weil in jedem Konflikt zwischen Rechtswillen und Einzelwillen der erstere sich durchsetzen muß: dies ist der Punkt, den die Zwangstheorie herausgreift, um ihn unberechtigter Weise zur Grundlage der Rechtsidee selbst zu machen. Darum ist nun aber ein so begangenes »unschuldiges Delikt« zunächst wohl analog einer Vergütung zu betrachten, die der Täter ohne seinen Willen der Gemeinde, in deren Polizeigebiet er die Handlung ausgeführt, zu leisten hat, insofern auch die Störung der festgesetzten Ordnung als eine solche Schädigung betrachtet werden muß, wobei dann aber auch hier nicht

selten zwischen diesen Ordnungsvergehen und wirklichen Rechtsübertretungen mannigfache Übergänge stattfinden können.

Soweit daher nach ihrer moralischen wie rechtlichen Beurteilung die eigentlichen Delikte, wenn wir unter diesen die Verletzungen der innerhalb der Rechtsgemeinschaft allgemeingültigen und zum Teil über sie hinaus in das Rechtsbewußtsein der Kulturvölker übergegangenen Rechtssatzungen verstehen, von solchen örtlich und zeitlich bedingten Übertretungen abweichen, das Prinzip, daß auch sie unabhängig von der subjektiven Stellung des einzelnen zu ihnen, also von der Frage, ob er ihnen zustimmt oder nicht, ob er sie kennt oder nicht, an und für sich schon als Forderungen des Rechtswillens eine verpflichtende Macht besitzen, gilt auch hier. Wohl aber macht sich die weitere Forderung geltend, daß der zur Befolgung der Rechtssatzungen Verpflichtete einerseits überhaupt fähig sei, den Rechtswillen zu einem Bestandteil seines eigenen Willens zu machen, und daß er, diese Fähigkeit vorausgesetzt, anderseits imstande sei, von dem Inhalt derselben Kenntnis zu besitzen. Die erstere dieser Bedingungen, die der sogenannten persönlichen Zurechnungsfähigkeit, können wir hier beiseite lassen: sie ist eine juristisch-technische Frage, die mehr, als es gegenwärtig noch der Fall ist, individuell psychologischen Beurteilungen unterworfen werden sollte, die aber an sich dem Problem des Rechtswillens ferner liegt. Anders verhält es sich mit der Verantwortlichkeit für die Übertretung von Rechtssätzen, die dem Handelnden aus irgendeinem Grunde unbekannt sind. Hier liegt der Punkt, wo die beiden oben erwähnten Sätze »Ignoratio legis non excusat« und »Nulla poena sine lege« miteinander in einen Widerstreit zu treten scheinen, der in der juristischen Literatur mannigfache Versuche zu seiner Ausgleichung hervorgerufen hat. Zunächst macht sich aber auch hier jene Forderung des Gehorsams geltend, die die Rechtssatzung jedem gegenüber behauptet, dem nicht nachweislich die psychologische Bedingung der Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit, abgeht. Und wie die Rechtsordnung selbst teils in Geboten, teils in Verboten besteht, so scheiden sich demnach auch die Rechtsverletzungen in solche, die in der Nichtbefolgung der ersteren, und in solche, die in der Zuwiderhandlung gegen die letzteren bestehen. Wenn man daher in der Einordnung der soge-

nannten »Unterlassungsdelikte« unter die eigentlichen Delikte Schwierigkeiten gefunden hat, weil eine positive Wirkung, wie sie doch jedes Delikt und ebenso seine Bestrafung sei, auch eine positive Ursache verlange, so beruht dies sichtlich auf einer falschen Anwendung des Ursachebegriffs, der hier wiederum in der falschen Vereinheitlichung des abstrakten Willensbegriffs seine Quelle hat. Indem diese dazu verführt, jeden einzelnen Willensakt als Wirkung eines einzigen die Handlung bestimmenden Motivs zu denken, wird die Unterlassung als Fehlen eines Motivs, also auch einer positiven Ursache gedeutet, aus der ein schuldhaftes Handeln entspringen könnte. Mit der falschen Voraussetzung fällt natürlich auch die falsche Folgerung. Entspringt tatsächlich jede Handlung zunächst aus einem komplexen Willensvorgang, der selbst wieder in eine Mannigfaltigkeit weiter zurückliegender Motive mündet, die erst in ihrem gesamten Zusammenhang die Kausalität des einzelnen Willensaktes konstituieren, aus denen aber demnach auch die Hemmungen entspringen, die sich einer von dem Recht als Pflicht geforderten Handlung in den Weg stellen, so liegt eben in der Wirkung dieser hemmenden Motive die vollgültige Kausalität begründet, an der es demnach der Unterlassung der Pflicht so wenig fehlt, wie ihrer Befolgung. Es beruht daher auch nicht auf irgendeinem Unterschied der Begehungs- und der Unterlassungspflichten an sich, wenn die Verletzungen der ersteren in der Rechtspflege die überwiegende Rolle spielen, sondern es machen sich hier nur dieselben Bedingungen geltend, die vor allem im Strafrecht den Verboten ein so großes Übergewicht gesichert haben: die schwerere Schädigung der Gesellschaft, die im allgemeinen den direkten Verletzungen der Rechtssatzungen zu folgen pflegt, und die Beschränkung der meisten Unterlassungsdelikte auf bestimmte zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung verpflichtete Personen. Hierin liegt es denn auch begründet, daß in dem Fortschritt der Rechtsentwicklung in demselben Maße, als er die Macht des Rechtswillens gesteigert und die Einrichtungen zu dessen Wichtigkeit verstärkt hat, die Unterlassungsdelikte eine zunehmende Bedeutung gewonnen haben und voraussichtlich mit der Zunahme des öffentlichen Pflichtbewußtseins weiterhin noch gewinnen werden.

Ist auf diese Weise die Gleichstellung von Unterlassungs- und Begehungsdelikten zu einem wesentlichen Teil ein Produkt zunehmender Ausbildung des Pflichtbewußtseins gegenüber der Rechtsordnung überhaupt, so stehen nun damit die Bestrebungen, den scheinbaren Widerspruch zwischen der geforderten Kenntnis der Rechtssatzungen und der in vielen Fällen unvermeidlichen Unkenntnis derselben zu beseitigen, insofern auf gleichem Boden, als sich die Versuche zur Lösung dieses Problems ebenfalls im Sinne einer zunehmenden Steigerung des Rechts- und Pflichtbewußtseins allmählich verändert haben. In den Zeiten des alten Naturrechts war, entsprechend dem Satze »Nulla poena sine lege«, die Annahme allgemein verbreitet, daß die Promulgation der Gesetze, wie sie für ihre Geltung erforderlich sei, so auch als Hauptzweck den besitze, ihren Inhalt den Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft zum Behuf ihrer Befolgung kundzugeben. Diese zum Teil wohl aus der Übertragung der für lokal beschränkte Vorschriften einigermaßen zutreffenden Verhältnisse auf die Gesetzgebung überhaupt entstandene Annahme reicht bis in die Gegenwart, wo sie neben so vielen andern stillschweigend geduldeten Fiktionen immer noch ihre Vertreter hat. Dennoch mußte ihre Unmöglichkeit um so mehr wachsenden Bedenken begegnen, als der vom Zivilrecht her geltend gemachte Satz der Ungültigkeit des aus der Unkenntnis der Gesetze geschöpften Einwandes gegen ihre Anwendung allmählich auch auf das Strafrecht herüberwirkte und so dazu nötigte, sich nach triftigeren Begründungen umzusehen. In der Tat ist nun jene scheinbar vielleicht nächstliegende Annahme schon deshalb hinfällig, weil es nicht nur zahlreiche Normen »ungesetzten« Rechtes gibt, denen keine ausdrückliche Veröffentlichung zur Seite steht, sondern weil auch keine Gesetzgebung alle tatsächlich geltenden Rechtsbestimmungen in ihren konkreten Gestaltungen umfassen kann[1]). Die juristische Theorie hat daher hauptsächlich zwei Wege eingeschlagen, um hier von einem weiteren Gesichtspunkt aus diesen Anspruch der Rechtssätze auf unbedingte Geltung zu begründen, und dabei ist es bemerkenswert, daß man in beiden Fällen eine psychologische Interpretation

[1]) Vgl. Rohde, Die Natur des echten Unterlassungsdelikts, 1913. Merkel. Kriminalistische Abhandlungen, I, S. 90 ff. Binding, Normen II², 1, S. 90 ff.

zu Hilfe nimmt, die einen im Bewußtsein wirksamen Ersatz für die fehlende Kenntnis voraussetzt. Als ein solcher wird entweder eine dem Bewußtsein aus den an sich einleuchtenden gesellschaftlichen Lebensbedingungen zufließende Kenntnis des Richtigen und Falschen angesehen; oder es wird auf den inneren Zusammenhang der Rechtsordnung hingewiesen, der die ausdrücklich in der Gesetzgebung niedergelegten Satzungen überall zugleich als orientierende Richtpunkte erscheinen lasse, die in jedem einzelnen Fall aus dieser in sich zusammenhängenden Rechtsanschauung heraus den einzelnen bei seinem Handeln leite[1]). Beide Auffassungen liegen vielleicht einander näher, als es scheint, weil die Forderungen des gesellschaftlichen Lebens überall zugleich unter dem Einfluß der die Gesellschaft bestimmenden allgemeinen Rechtsanschauungen stehen. Beide zusammen führen aber doch schließlich wieder auf jene Suprematie des Rechtswillens zurück, die den Einzelnen nicht um seiner selbst willen und unabhängig darum auch von seiner Kenntnis der Rechtssatzungen, sondern um des Bestandes der Rechtsordnung willen für seine Handlungen verantwortlich macht. Nicht zum wenigsten liegt daher auch die Bedeutung der Promulgation der Gesetze darin, daß ursprünglich die Verkündung derselben ein feierlicher religiöser Akt ist, der als solcher freilich auch das Gesetz jedem einzelnen einschärfen soll. Vor allem den älteren Rechtssatzungen pflegt deshalb eine feierliche Eingangsformel nicht zu fehlen, die sie entweder als eine Verkündung des göttlichen Willens hinstellt, wie bei dem Gesetze Hammurabis, oder eine den weltlichen Satzungen vorangehende Mahnung an die Pflichten gegen die Gottheit enthält, wie bei dem hebräischen Dekalog. Letzte Reste dieser Heiligung der Gesetze bietet zumeist noch unsere heutige Gesetzgebung, indem sie die Persönlichkeit des den Staat repräsentierenden Regenten vor allem selbst der göttlichen Gnade anheim gibt und dann das Gesetz als den Willen des Herrschers verkündet.

[1]) So tritt Merkel für eine soziologische Ergänzung der im Bewußtsein gegenwärtigen Rechtssatzungen ein. Dagegen für eine solche durch das zusammenhängende Rechtsbewußtsein und die in ihm das einzelne Handeln und seine Motive verbindenden Analogien, Binding, Normen.

## Viertes Kapitel.

# Der Aufbau der Rechtsordnung.

### 1. Sitte und Recht.

#### a. Verhältnis beider Begriffe.

Die Begriffe »leges« und »mores« hatten bereits die römischen Juristen teils in gegensätzlichem teils in ergänzendem Sinne einander gegenübergestellt: in ersterem insofern, als die Sitte zahlreiche Erscheinungen umfasse, die außerhalb der in den Gesetzen niedergelegten Rechtsordnungen stehen; im zweiten insofern, als doch auch die in der Sitte überlieferten Lebensgewohnheiten von der Gesetzgebung zu beachten seien. Dieses Doppelverhältnis ist durch die neuere Rechtswissenschaft noch erheblich im Sinne einer Ergänzung beider Begriffe verschoben worden, indem hier die Lehre vom Gewohnheitsrecht, das selbst in das Gebiet der Sitte hinüberreichte, dieser mehr und mehr die Stellung einer Quelle von Rechtssatzungen anzuweisen schien, die teils gleichwertig dem Gesetzesrecht gegenüberstünden, teils die Gesetzgebung selbst vorbereiteten. Hatte im römischen Recht das Gebiet der Sitte hauptsächlich deshalb neben dem Rechtsgesetz seine Beachtung beansprucht, weil der Verstoß gegen die »boni mores« als ein Verstoß auch gegen die Grundlagen der Rechtsordnung galt, so rückte im Hinblick auf die allgemeinere Bedeutung, die in dem Gewohnheitsrecht die Sitte selbst als Urheberin des Rechts gewann, das Verhältnis beider Begriffe in eine wesentlich veränderte Beleuchtung. Das Recht trat gewissermaßen seinen Anspruch auf autonomen Ursprung an die Sitte ab, wozu außerdem der an die boni mores und das an deren Stelle tretende spätlateinische Wort »moralitas« anknüpfende Begriff der Sittlichkeit das seinige beitrug. Die Sitte wurde daher

nunmehr nicht sowohl als ein ergänzendes Gebiet zum Recht, denn vielmehr als ein allgemeineres betrachtet, aus welchem auf der einen Seite das Recht, auf der andern die Sittlichkeit entspringe, während außerdem eine mehr oder minder große Zahl rechtlich wie sittlich indifferenter gemeinsamer Lebensgewohnheiten zurückbleibe, um ein fortan für sich bestehendes Gebiet zu bilden.

Aus diesem Verhältnis, das eng mit der Entwicklung der Begriffe von Rechtssatzungen und Rechtsnormen neben dem des Gesetzes zusammenhängt, würde vor allem die Verpflichtung entstanden sein, nachzuweisen, an welchen Merkmalen solche Bestandteile der Sitte zu erkennen seien, die als die wahren Vorläufer oder Stellvertreter späterer Rechtssatzungen gelten können. Hier stellte dann die Theorie des Gewohnheitsrechts, wie dies das Wort Gewohnheit andeutete, die Dauer der betreffenden Sitte in den Vordergrund, mit Rücksicht auf welche die etwa später hinzutretende Kodifikation mehr als eine bestätigende denn als eine das Recht wirklich schaffende Macht betrachtet wurde. Hatte bei den römischen Juristen die Sitte wesentlich als eine Ergänzung der Rechtsordnung gegolten, so wandelte sich dieser Gedanke jetzt mehr und mehr in den andern um, der Entstehung der Rechtsordnung sei ein Zustand vorangegangen, in welchem die Sitte die Stelle dieser eingenommen habe. Eine Stütze fand diese Auffassung vornehmlich in jener Verbindung der älteren Theorie des Rechtszwangs mit der von der neueren Soziologie ausgebildeten Theorie des gesellschaftlichen Zwangs[1]). Indem man hierbei den Normen des Rechts die der Sitte als eine zweite Gattung von Normen gegenüberstellt, die beide in ihrem Inhalt verschieden seien, aber den gleichen Zwangscharakter besitzen sollen, erscheint nun ein solcher Wechsel zwischen Zwangsnormen verschiedenen Inhalts an sich möglich, aber dieser Vorgang selbst bleibt um so mehr ein hypothetischer, da gerade das Gewohnheitsrecht, das diesem Zwischengebiet von Sitte und Recht zufällt, vielmehr durchweg Beispiele eines unmittelbaren Übergangs der einen Art der Norm in die andere darbietet. Danach geht die Meinung über das Verhältnis beider zu einander dahin, daß in jenen ursprünglichen Zuständen, in denen sich das Recht noch nicht von der zu-

[1]) Vgl. oben Kap. II, S. 177.

nächst alle Lebensgewohnheiten umfassenden Sitte gesondert habe, immerhin bereits unter den Normen der Sitte einzelne vor andern dadurch sich auszeichnen, daß sie einen verpflichtenden Charakter an sich tragen, der demjenigen der Rechtssatzung verwandt sei, so daß jene eben bereits in einer Periode »ungesetzten Rechtes« zugleich die Bedeutung von Rechtsnormen haben und diese um so mehr behaupten, je deutlicher sie sich durch solche spezifisch verpflichtende Merkmale von den andern Normen der Sitte scheiden. Statt zu fragen, wie eine durch die bloße Sitte beherrschte Gesellschaft zu einer Rechtsordnung jemals übergehen konnte, wird also umgekehrt die Frage dahin zu stellen sein, welche besonderen Eigenschaften zu den ursprünglichen Normen der Sitte hinzutreten mußten, um ihnen schon in einem der eigentlichen Rechtsordnung vorangehenden Zustand jenen bevorzugten Charakter zu verleihen, in welchem sich die Rechtsnormen vorbereiten.

In der Tat bestätigt sich dieses Verhältnis durchaus, wo immer wir imstande sind, bestimmte Erscheinungen der Sitte nachzuweisen, die sich unzweifelhaft als die Grundlagen späterer Rechtsverhältnisse zu erkennen geben, oder wo wir umgekehrt Erscheinungen der Sitte in ihrer Geschichte verfolgen können, die abseits dieser Fortentwicklung zum Rechte liegen. In der Tatsache aber, daß die Sitte beiderlei Erscheinungen umschließt, solche die wir als Äquivalente der späteren Rechtsnormen bezeichnen können, und zahlreiche andere, die als indifferente Gewohnheiten, Bräuche zurückbleiben oder auch allmählich im Lauf der Kultur ganz verschwinden, liegt zugleich der direkte Beweis, daß nicht die Sitte überhaupt, sondern nur in einzelnen ihrer Bestandteilen die Bildung der Rechtsnormen vorbereitet, ebenso wie sie eine derart vorbereitende Stellung nach andern Seiten gegenüber dem Gebiet des Sittlichen und des Religiösen einnimmt.

Dieser mehrdeutige Charakter der Sitte ist es, der wesentlich auch zu den verschiedenen Benennungen geführt hat, deren man sich innerhalb der späteren Stufen ihrer Entwicklung zur Unterscheidung ihrer indifferenten Überlebnisse gegenüber den in Recht, Sittlichkeit und Religion weitergebildeten Formen bedient. So der Brauch, bei dem der Nachdruck auf der äußeren

Handlung, die Mode, bei der er auf dem wechselnden Charakter der Erscheinungen ruht; daher der Brauch sein Gebiet auch auf die weiteren Formen, namentlich auf die Rechtsbräuche und die Kultbräuche, ausdehnt, während der Mode mit dem Begriff der Vergänglichkeit zugleich der des Gleichgültigen anhaftet. Dem gegenüber pflegt der Sitte selbst vor allem die Gesamtheit der Erscheinungen vorbehalten zu bleiben, die das menschliche Leben in seinen mannigfachen an die Gemeinschaft gebundenen Handlungen zusammensetzen. Hiernach scheiden sich die spezifischen Inhalte der Sitte vornehmlich in zwei Klassen. Die erste umfaßt diejenigen, die an die wichtigeren Vorgänge des individuellen Lebens gebunden und als solche vor andern von allgemeingültiger Art sind: dahin gehören vor allem Geburt und Tod; an sie schließen sich gewisse Akte von allgemeiner Bedeutung, wie die Jünglingsweihe, Verlöbnis und Hochzeit an. Die zweite davon charakteristisch verschiedene Klasse umfaßt sodann diejenigen Tätigkeiten, die entweder von der Gesamtheit der Zusammenlebenden oder von einzelnen Verbänden derselben ausgeübt werden, und die bald in einem regelmäßigen Zyklus alljährlich wiederkehren, wie die Bestellung des Bodens in Saat und Ernte, oder die in anderen, auf geschichtliche Erinnerungen und neue Anlässe zurückgehenden Bedingungen ihren Ursprung haben. Nicht bloß bei den Kulturvölkern, sondern bis tief herab zu den primitiven Stammesverfassungen bietet das festliche Jahr eine Reihe von Vereinigungen der Stammesgenossen, die ursprünglich durchgehends Kultfeste sind, die den Jahreslauf unterbrechen und in die Stammesverfassung selbst durch die Erledigung gemeinsamer Angelegenheiten eingreifen. Auf diese Weise teilt sich das ganze Gebiet der Sitte in zwei allgemeine Lebensordnungen: in die des Einzellebens und in die des gemeinsamen Lebens, von denen die letzteren mehr und mehr die ersteren in ihren Kreis ziehen und so beide Gebiete allmählich in feste Verbindung miteinander bringen können.

### b. Die Ordnungen des Einzellebens.

Geburt und Tod, der Eintritt in das Leben und der Austritt aus demselben, sind in der ganzen Welt von Handlungen umgeben, die vor andern durch ihre Gleichartigkeit an vielen Stellen der

Erde sich auszeichnen, und die, wie sie einerseits bis zu den Anfängen der Kultur zurückreichen, so in Volksbräuchen, die zum Teil noch als zumeist unverständlich gewordene Reste uns begegnen, zu den dauerndsten Bestandteilen, aber auch zu denen gehören, die einem besonders eingreifenden Bedeutungswandel unterworfen sind. Unter ihnen sind die Sitten und Bräuche, die an die Geburt sich anschließen, im allgemeinen die einfachsten. Noch heute besteht in einzelnen Gegenden Deutschlands der Brauch, daß die Schwangere, wenn die Geburt herannaht, auf die Erde gelegt wird. Weit häufiger noch aber ist die Sitte erhalten geblieben, daß das Kind sofort nach der Geburt auf den Boden gelegt wird, worauf dann in beiden Fällen der Vater dasselbe aufnimmt und es nun erst der Hebamme zur weiteren Besorgung übergibt[1]). Was uns hier als ein gleichgültig gewordener Brauch begegnet, dem man wohl auch gelegentlich eine offenbar spät erfundene Deutung unterschiebt, wie z. B. die, daß das Kind dadurch zu kräftigem Wachstum befähigt werde, das findet sich nun bei Griechen, Römern, Germanen und Slaven als eine feierliche Handlung, der dereinst wohl gleichzeitig eine kultische und eine rechtliche Bedeutung zukam[2]). Eine kultische, weil dieses Aufheben des Kindes durch den Vater als das Symbol einer feierlichen Anerkennung und eines Gelöbnisses, für dasselbe sorgen zu wollen, betrachtet wurde; eine rechtliche, da in diesem Gelöbnis die bürgerliche Verpflichtung eingeschlossen war, dies Wort zu halten. Dabei bleibt dann freilich noch die Frage eine offene, welcher der beiden Faktoren, aus denen sich dieser Akt zusammensetzt, der religiöse oder der rechtliche, als der primäre anzusehen sei. A. Dieterich hat hier das religiöse Motiv in den Vordergrund gestellt. Indem man das Kind auf die Erde lege, übergebe man es dem Schutz der Erdgöttin, der Nährerin und Erhalterin alles Lebendigen. Das ist, wie Dieterich wahrscheinlich macht, in der Tat die Anschauung der Griechen und Römer selbst gewesen. Aber wenn speziell in Rom eine besondere Göttin Levana

[1]) Über hierher gehörige Bräuche vgl. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 358. Ploss, Das Kind, I, S. 10ff. Eine reiche Sammlung weiterer Volksbräuche nebst Literaturangaben gibt P. Sartori, Sitte und Brauch, I, S. 21ff.

[2]) Zahlreiche Zeugnisse namentlich aus griechischer und römischer Überlieferung hat Albrecht Dieterich gesammelt, Mutter Erde, 1906.

verehrt wurde, die diesen Akt leitete, so entspricht das zwar ganz der bekannten Neigung des römischen Geistes zur Mythologisierung abstrakter Begriffe; doch es beweist auch, wie diese Handlung nicht minder wie andere bedeutsame Akte des bürgerlichen Lebens als eine religiös geheiligte galt. Dennoch läßt es gerade dieser Zusammenhang kaum glaubhaft erscheinen, daß in diesem Fall die rein religiöse Bedeutung, wie eine solche in der Weihung des Kindes an die Erdgöttin bestehen würde, die ursprüngliche war, worauf nun erst in Anlehnung an die folgende Erhebung vom Boden durch den Vater die fernere einer Anerkennung durch diesen hinzugetreten wäre. Würde es doch, wenn dies der Sinn der Zeremonie sein sollte, eigentlich näher liegen, daß der Vater, nachdem er die Anerkennung vollzogen, diese Weihe an die Mutter Erde selbst vorgenommen hätte: mit andern Worten, wäre dies die nächste Bedeutung, so sollten die Akte in umgekehrter Folge erwartet werden, das Kind müßte vom Vater erst der Erdgöttin übergeben worden sein. Wenn nun im Gegensatz hierzu gelegentlich nach dem Volksbrauch die Wöchnerin auf dem Boden liegend das Kind zur Welt bringt, so läßt dies vielmehr vermuten, daß das sonst übliche Niederlegen zur Erde dem Kinde nur die natürliche Stelle anweisen will, die ihm zukommt, ehe es durch den Vater anerkannt ist. Damit wird dann aber auch verständlich, daß diese Erhebung die Bedeutung eines die Anerkennung ausdrückenden feierlichen Rechtssymbols hat. Wenn dagegen in Griechenland und Rom diesem Akt weiterhin der Sinn einer vorangehenden Übergabe an die Erdgöttin beigelegt wurde, so würde dies jener gelegentlich auch dem deutschen Volksbrauch gegebenen Deutung entsprechen, nach der das Kind aus der Erde seine Kraft zum Leben schöpfen solle, d. h. sie würde eine nachträgliche Ausschmückung der Zeremonie sein, wie sie bei der Rolle, die bei beiden Völkern der Erdgöttin zukam, nahelag. Entscheidend ist in dieser Beziehung vielleicht, daß bei den Germanen, die, so reich ihre Mythologie an mannigfachen Elementargeistern der Natur ist, eine Erdgöttin nicht kennen, die Zeremonie der Erhebung des Kindes sichtlich ohne jede solche Nebenbeziehung vollzogen wurde. Dem Vater blieb in jedem einzelnen Fall die Wahl, ob er das Neugeborene aufheben bzw. durch

die Hebamme, die davon noch heute ihren Namen trägt, aufheben lassen wollte oder nicht. Hatte er es aufgehoben, so war er aber damit auch rechtlich verpflichtet, für sein Leben und seine Erziehung Sorge zu tragen[1]). Hierin steht nun aber die römische und griechische Sitte mit der germanischen auf gleichem Boden, und aller Wahrscheinlichkeit nach bildet darum auch in dieser die Rechtshandlung selbst den Ausgangspunkt, an welchen dann freilich, da dieser symbolische Ausdruck des Rechtsaktes zugleich eine Kulthandlung war, weitere mythologische Motive sich anschließen konnten. Dagegen ordnet sich der germanische Brauch einer großen Zahl anderer Tatsachen unter, die es wahrscheinlich machen, daß das Leben des Kindes überall ursprünglich in der Hand der Eltern, besonders des Vaters liegt, und daß sich daher der Neugeborene das Recht zu leben gewissermaßen erst durch das Leben selbst erwerben muß. Ob die bekannten Aussetzungsmythen, die mit nur geringer Variation der Motive in der Sagengeschichte der Völker wiederkehren, hierher als Belege zu zählen sind, mag dahingestellt bleiben; daß die Tötung der Kinder bald nach der Geburt aus Not oder Gleichgültigkeit,

[1]) Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4], I, S. 627f. Wenn Tacitus (Germ. 40) die germanische Nerthus mit der römischen Terra mater identifiziert, so war das, wie auch Dieterich anerkennt, ein Irrtum, der wohl auf der gleichen mythologischen Umdeutung des Brauchs beruhte, wie sie ihm von Rom her geläufig war. Auf eine merkwürdige Analogie der Sitte bei den Weddas, über die die Brüder Sarasin berichten, hat ebenfalls schon Dieterich aufmerksam gemacht (a. a. O. S. 16, P. und F. Sarasin, Die Weddas, III, S. 508f.). Bei den Weddas wird ein Pfeil neben das Kind gelegt; von einer Beziehung auf die Erdmutter ist aber natürlich auch bei ihnen keine Rede. Wenn dagegen in den kosmogonischen Mythen anderer Naturvölker, besonders der Polynesier, Himmel und Erde eine wichtige Stelle einnehmen, so ist das in diesem Fall nicht von Bedeutung, weil bei ihnen jene Zeremonie der Erhebung des Kindes durch den Vater nirgends vorzukommen scheint, so verbreitet die Ermordung der Neugeborenen war. Doch fehlte es auch hier nicht an einer Verpflichtung, das Kind leben zu lassen, die dem Recht, das Neugeborene zu töten, ergänzend gegenüberstand. Sie trat aber, wie von mehreren der polynesischen Inseln berichtet wird, ähnlich wie in Griechenland und wahrscheinlich noch an vielen andern Orten, dann von selbst ein, wenn das Kind bereits eine kurze Zeit gelebt hatte (Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 138). Dagegen scheint die Sitte der Aufhebung des Kindes nur sehr selten vorzukommen. In den über diese Verhältnisse ziemlich ausführlichen Berichten von Waitz-Gerland habe ich nur noch einen Fall bei einem sogenannten Naturvolk aufgefunden, nämlich bei den brasilianischen Tupis (ebenda, S. 423).

wie bei manchen Naturvölkern, oder als Erstgeburtsopfer, wie bei den Phönikern und andern Semiten, wo sie durch den Kultus selbst geheiligt wurde, in einer frühen Zeit der Kultur weit verbreitet war, kann nicht bezweifelt werden. Ist doch auch die besonders bei den Römern noch im späten Recht unumschränkte Herrschaft der väterlichen Gewalt ein sichtlicher Ausdruck des gleichen Gedankens; und nach griechischem Recht stand dem Vater noch mehrere Tage nach der Geburt die Entschließung frei, ob er das Kind aufziehen wollte oder nicht[1]). So treffen alle diese Rechtsgewohnheiten in der Vorstellung zusammen, daß das Leben des Kindes, wie es diesem von den Eltern geschenkt wurde, zunächst ganz von dem Willen derselben abhängt.

In ungleich weiterem Umfang als der Eintritt ist der Austritt aus dem Leben bei Natur- und Kulturvölkern von bestimmten Handlungen der zurückgebliebenen Umgebung begleitet. Sie sind zwar vielgestaltiger in ihrer äußeren Erscheinung, um so übereinstimmender sind die Zwecke und ist der Bedeutungswandel, der die Geschichte der Sterbe- und Leichenbräuche der Völker zusammensetzt. Das Entsetzen vor dem Eintritt des Todes und die Furcht vor der dämonischen Macht des Verstorbenen bilden hier in einer wohl auf keinem andern Lebensgebiet wieder erreichten Regelmäßigkeit den Anfang. In dem allmählichen Übergang dieser Schreck- in Trauer- und Versöhnungsmotive, die sich schließlich zu einer kultischen Verehrung des Abgeschiedenen steigern können, vollzieht sich der regelmäßige Wandel dieser Erscheinungen, deren Endstadien aber nur selten ganz jene abschreckenden Anfänge zurückdrängen. Auch hier erhalten sich da, wo aus der öffentlich anerkannten Sitte die Motive der Furcht verschwunden sind, diese noch lange in Volksbräuchen. Diese Bräuche haben sich ursprünglich aus den beiden Hauptformen der Leichenbestattung, dem Begräbnis und der Verbrennung der Leiche, abgezweigt. Diese können selbst in ihrer heutigen Gestalt noch immer die Furcht vor dem Toten nicht ganz verleugnen. Sie tragen dann aber auch durch ihre Beziehung zu den Vorstellungen eines Reiches nach dem Tode, einer unter- und einer überirdischen Welt die

[1]) J. H. Lipsius, Das Attische Recht und Rechtsverfahren, 1915, S. 500.

Macht in sich, ebensowohl diese jenseitige Welt zu einem Reich dauernder Glückseligkeit wie zu einer Stätte ewigen Schreckens zu gestalten[1]). Hieraus ergibt sich, welch tiefe Kluft Geburt und Tod in ihrer Wirkung auf die Mitlebenden scheidet. Das Leben des Neugeborenen ist ganz der Zukunft zugewandt, und diese liegt in der Hand seines Erzeugers, aus der er den ersten Rechtsschutz empfängt, durch den er auch alsbald in den Kreis der Mitlebenden eintritt. Der Tote ist aus diesem Kreise ausgeschieden, er lebt nur noch in der Erinnerung der Lebenden und in dieser zunächst als Gegenstand der Furcht, dann bei allmählicher Milderung der Sitten als der eines der Ahnenverehrung zugewandten Kultus fort. Damit scheidet er für immer aus dem Gebiet der rechtlichen, und die Handlungen, die sich auf ihn beziehen, fallen ganz den religiösen Normen der Sitte zu, falls sie nicht allmählich in gleichgültig fortwuchernde Bräuche übergehen. Höchstens sekundär kann hier unter der Wirkung sakraler Rechtssatzungen der Totenkult zu einem Bestandteil auch der äußeren Rechtsordnung werden. So bilden Geburt und Tod die beiden augenfälligsten Beispiele weit voneinander abweichender Gebiete der Sitte, die in gewissem Sinn einen normativen Charakter besitzen, wobei aber dieser wesentlich verschiedenen Richtungen zufällt: die Aufnahme des Kindes erscheint als einer der frühesten Rechtsakte, die Bergung des Toten als eine der ältesten und zugleich dauerndsten religiösen Pflichten der Sitte. Beide zusammen bezeugen aber, indem sich an Geburt wie Tod gleichzeitig eine Fülle anderer teils gleichgültiger teils allmählich schwindender Bräuche anlehnt, daß die Sitte nicht als solche, sondern nur in vereinzelten ihrer Inhalte die Normen vorausnimmt, die später der rechtlichen und der religiösen Ordnung des Lebens angehören. Zugleich scheiden sich aber Eintritt und Austritt aus dem Leben in dem Sinne, daß jener ein rechtlicher und in der Handlung der Aufnahme des Kindes zugleich ein religiöser Akt ist, also die rechtliche und die religiöse Verpflichtung verbindet, während demgegenüber der Verstorbene von Anfang an mit dem Ausscheiden aus dem Kreis der Lebenden auch den Zusammenhang mit der Rechtsgemeinschaft verliert.

[1]) Vgl. Bd. 4², S. 150 ff.

Neben Geburt und Tod pflegt die Eheschließung in ihren beiden Akten der Verlobung und der Hochzeit als der Höhepunkt des Lebens betrachtet zu werden, der jene beiden zur Dreizahl ergänzt. Doch nimmt auch dieses Ereignis innerhalb der Sitte wiederum eine eigenartige Stellung ein. Auf der einen Seite bilden die Verlobungs- und Hochzeitsbräuche ein weites Gebiet über die ganze Erde zerstreuter Erscheinungen, die in ihrer Gleichförmigkeit alles was Geburt und Tod an übereinstimmenden Äußerungen bieten hinter sich lassen. Man erinnere sich hier nur der auf den verschiedensten Kulturstufen uns begegnenden spielenden Wiederholungen der uralten Sitte des Frauenraubs, neben der aber auch, wenngleich in etwas größeren Variationen, gewisse den Übergang der Braut in ihr neues Heim, die Brautwerbung, Aussteuer und Mitgift regelnde Gewohnheiten bestehen[1]). In dieser Beziehung stellen Geburt, Leichenbestattung und Hochzeit eine Stufenfolge dar, in der der Geburtsakt verhältnismäßig am meisten zurücktritt, die Totenbräuche, wie das schon der namentlich bei den Kulturvölkern bestehende Wechsel zwischen Begräbnis und Verbrennung mit sich bringt, eine mittlere Stellung einnimmt, die Hochzeitsbräuche zwar eine große Mannigfaltigkeit im einzelnen bieten, dabei aber doch im ganzen in einer überraschenden Gleichförmigkeit der Bedeutung bei Natur- wie Kulturvölkern wiederkehren. Auf der andern Seite ordnen sich diese drei Hauptakte des menschlichen Lebens in die umgekehrte Reihenfolge, wenn man die Bedeutung beachtet, die die Erscheinungen im allgemeinen Umkreis der Sitte in Anspruch nehmen. Hier stehen die Aufnahme des Neugeborenen durch seinen Erzeuger und die Aussetzung des Kindes an erster Stelle: entscheiden sie doch über Tod und Leben und mit dem Leben zugleich über die bürgerliche Existenz des Neugeborenen. Darum schließt die positive Seite dieser Sitte gleichzeitig eine rechtliche und eine religiöse Verpflichtung ein: den Vater, der das von ihm anerkannte Kind nachträglich ohne Grund verstößt, kann die Sippe zur Rechenschaft ziehen, die Feierlichkeit, mit der der Akt der Aufhebung vom Boden durch

[1]) Vgl. Bd. 7, S. 34ff., 133ff. Dazu Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, I⁴, S. 178ff. Düringsfeld, Hochzeitbuch, 1871. P. Sartori, Sitte und Brauch, I, S. 48ff. u. a.

ihn selbst oder auf seinen Befehl von statten geht, legt ihm aber eine religiöse Verpflichtung auf, deren Verletzung den Zorn der Götter auf das Haupt desjenigen lädt, der sie verabsäumt. Ganz auf die Seite dieser religiösen Verpflichtung fällt nun vielfach, mindestens da, wo die Leichenfeier zu einer Pflicht der Pietät gegenüber dem Toten geworden ist, die Teilnahme am Totenkultus, dessen Unterlassung nicht bloß ein Versäumnis dieser persönlichen Pietätspflicht, sondern eben damit zugleich ein Frevel gegen die das Totenreich schützenden Götter ist. Darin liegt aber eine ausschließlich religiöse Verpflichtung, die höchstens indirekt zu einer rechtlichen wird, indem die staatliche Rechtsordnung den religiösen Kultus in ihren Schutz nimmt, besonders wenn, wie bei den ostasiatischen Kulturvölkern, der Ahnenkult einen tief in das praktische Leben eingreifenden Bestandteil der Religion bildet. Wo dies nicht zutrifft, wie bei den westlichen Völkern, da ist dagegen die Teilnahme am Totenkult von frühe an eine freiwillig und, wie die Beziehung zu den Mysterienkulten zeigt, eine in erster Linie im Hinblick auf die Unsterblichkeitshoffnungen im eigenen Interesse übernommene Pflicht, so daß, wenn dieses Interesse schwindet, der Leichenbrauch zu einer äußeren Form wird, die nur noch als freie Handlung gegen den Verstorbenen und seine Angehörigen zurückbleibt. Was bei den Bestattungssitten am Ende einer immerhin längeren Entwicklung, das steht nun bei den Hochzeitsbräuchen am Anfang: sie sind entweder von Hause aus Spiele, die der erfreuenden Ausschmückung der Festfeier dienen, oder sie sind zeremonielle Einkleidungen der Kaufehe, indem der Bräutigam den Kaufpreis für die Braut unter gewissen Förmlichkeiten von meist festlichem Charakter erlegt oder, wenn sich die Sitte des Kaufs in die des Wechselgeschenks oder endlich in die der Mitgift umgewandelt hat, mit der die Eltern der Braut diese ausstatten, unter entsprechenden feierlichen Formen dieser Geschenksitten. Alle diese Bräuche, mögen sie nun zu reinen Spielen geworden sein, wie die Nachahmungen alter Raubsitten, oder mag sich hinter ihnen ein Kaufgeschäft oder eine Geschenksitte verbergen, können ganz verschwinden, ohne daß dies irgendwie als eine Lücke empfunden wird, und lange bevor solche spielende oder reale Geschäfte

mit schmückenden Formen ausstattende Sitten ganz obsolet werden, pflegt es dem Belieben des einzelnen freizustehen, ob er sie mitmachen will oder nicht; ja es kommt eine Zeit, wo es, mindestens für gewisse Schichten der Gesellschaft verpönt ist, sich an derart überlebten Sitten zu beteiligen. Wo sich daher überhaupt Rechtsordnung oder Kultus der Eheschließung bemächtigt haben, da ist dies wohl nirgends im Anschluß an alte Volkssitten geschehen, sondern Rechtsordnung und religiöser Kultus haben aus eigenen Mitteln neue Formen geschaffen, die sie dem bürgerlichen Leben zur Verfügung stellten. So ist es gekommen, daß die christliche Hochzeitsfeier nicht selten als eine merkwürdige Mischung ganz moderner und für dieses besondere Fest wenig originaler christlicher Weihezeremonien mit uralten, aber von Hause aus gänzlich außerhalb eines jeden religiösen Ritus stehenden Bräuchen sich abspielt. Dadurch sind gerade diejenigen Hochzeitsbräuche, deren Ursprung in die früheste Zeit zurückreicht, zu gänzlich unverbindlichen Sitten geworden, die als solche dem Absterben unterworfen sind. Den letzten Grund dieses auffallenden Zurückstehens der Eheschließung hinter den beiden andern Hauptakten des menschlichen Lebens wird man aber wohl darin zu sehen haben, daß einerseits das Hereinbrechen polygamischer Sitten in vielen Fällen der zeremoniellen Eheschließung im Wege stand, und daß anderseits selbst da, wo die Monogamie als regelmäßige Form erhalten blieb, die Auffassung der Eheschließung als eines Kaufgeschäfts sie von frühe an andern Formen des Güterverkehrs zuordnen ließ. Dadurch ist es dann zugleich geschehen, daß gerade jene uralten Hochzeitsbräuche, die fast über die ganze Erde verbreitet sind, der Raub der Braut und die verschiedenen Formen der Schenksitte, im allgemeinen nicht mit der mutmaßlichen Urform der monogamischen Ehe, sondern vielmehr mit den mannigfachen polygamischen Ausartungen derselben zusammenhängen[1]).

[1]) Vgl. Bd. 7, S. 218ff., 344ff., 418ff. Vielleicht ließe sich in Verbindung hiermit die Tatsache bringen, daß sich bei dem primitiven Stamm, bei dem sich die Monogamie am reinsten in ihrer ursprünglichen Form erhalten zu haben scheint, bei den Weddas auf Ceylon, eine Verlobungsform gefunden hat, die in merkwürdiger Analogie zu unserem Ringwechsel steht: das Lendenband der Verlobten, dem in weiterer Analogie die Kopfbinde der malaiischen Innenstämme

Noch gibt es neben Geburt, Tod und Hochzeit einen vierten Lebensakt, der bei den meisten Naturvölkern einen wichtigen Einschnitt im Verlauf der Entwicklung des Mannes, viel seltener und sichtlich erst infolge späterer Übertragung des Weibes bildet: die Pubertätsfeier oder die sogenannte Männerweihe. Aber sie ist außerdem eine Feier, an der fast im selben Maße wie der damit unter die Erwachsenen aufgenommene Jüngling selbst die Gesamtheit der Sippen- oder sogar der weiteren Stammesgenossen beteiligt ist, so daß auf der Stufe der primitiven Stammesverfassung gerade die Männerweihe zu den am meisten mit feierlichen Zeremonien und ausgelassenen Festbräuchen ausgestatteten gemeinsamen Festen gehört. Damit führt sie uns unmittelbar zu der zweiten Klasse bedeutsamer Volkssitten: zu den Stammessitten.

### c. Die Ordnungen des gemeinsamen Lebens.

Den Ordnungen des individuellen treten die des gemeinsamen Lebens teils in regelmäßig eingehaltenen Formen des Verkehrs der einzelnen untereinander, teils in gemeinsamen Festbräuchen zur Seite, die in irgendwelchen von der Gemeinschaft erstrebten Zwecken ihre Grundlage haben. Einer dieser Zwecke ist gerade innerhalb der ursprünglichen Stammesverfassungen die soeben genannte Männerweihe der Jünglinge. Andere bestehen in der Fürsorge für die Beschaffung der Nahrung, noch andere in der Ausübung magischer Bräuche zum Zweck der Krankenheilung, der Gewinnung dämonischer Mächte zum Schutz des Lebens, endlich wohl auch der Erinnerung wichtiger Vorgänge usw. Nach einer oft beobachteten und teilweise in höhere Kulturen hineinreichenden Regel können die ursprünglichen Anlässe solcher Feste andern Zwecken Platz machen oder gänzlich in Vergessenheit geraten, so daß das Fest nur noch um seiner die Genossen zu gemeinsamen Spielen und Zeremonien zusammenführenden Eigenschaften willen gepflegt wird. Infolgedessen kann dann der Entstehung solcher zu bestimmten

---

entspricht (vgl. oben S. 317 und Bd. 7, S. 210). Dies ist um so bemerkenswerter, weil die Weddas zu den wenigen Stämmen gehören, bei denen auch die Aufhebung des Kindes vom Boden, wie oben bemerkt, als Symbol der Anerkennung durch den Vater beobachtet worden ist.

Zeiten des Jahres stattfindenden Feste weiterhin die Zusammenlegung einer Mehrheit ursprünglich isolierter Feste zu einer großen Gesamtfeier folgen, wobei diese nun alljährlich einmal die Stammesgenossen in weiterem Umkreis zusammenführt. Auf weiten Strecken scheint auf diese Weise der kulturelle Fortschritt der Stammesentwicklung mit der wachsenden Tendenz zur Vereinheitlichung der regelmäßigen Jahresfeste zu einem großen Stammesfest parallel zu gehen, welches, die entlegeneren Abteilungen des Stammes vereinigend, die andern, älteren Feste nur noch in beschränkterem Umkreis bestehen läßt. Insbesondere pflegt diese Erscheinung der Kumulation zahlreicher Festzwecke und Festbräuche dem Wachstum der Stämme selbst zu folgen, mit dem die verschiedenen Glieder eines solchen Ganzen ihre Anteile zu einer großen Festfeier vereinigen, in deren Mittelpunkt dann aber in der Regel ein Hauptzweck steht, der durch seine hohe kultische Bedeutung die andern mehr zur Seite schiebt. So zählte Strehlow bei den in eine Menge kleiner Stammesgruppen zerfallenden Arandavölkern Australiens 59 jährliche Feste, deren jedes sich über mehrere Tage erstreckte und zahlreiche, aus weiter Ferne herbeiströmende Volksgenossen vereinigte. Sie bieten, wenn auch ihr Ursprung zum Teil aus der Erinnerung verschwunden ist, auf alle Fälle Anlaß, gemeinsame Angelegenheiten zu ordnen. Auf der andern Seite sind die Pueblovölker Mittelamerikas, besonders die Stämme der Zuñi, Navajo u. a. hervorragende Beispiele einer Konzentration der Feste auf ein einziges großes Jahresfest. Es ist die Entstehung der Ackerkultur, die diese entscheidende Wendung zur Verbindung der verschiedensten gemeinsamen Kulte herbeiführt. Hier aber ist es wiederum gerade die früheste Form dieser Kultur des Bodens, die Bearbeitung mit der Hacke, die durch die Forderung der gemeinsamen Arbeit den ersten Schritt zu dieser folgenreichen Vereinigung von Arbeit und Kultus vermittelt. So lange nur der einzelne sich des den ursprünglichen Grabstock ersetzenden Werkzeugs bedient, vermag die Hacke höchstens im engen Umkreis der Hütte einen dürftigen Gartenbau einzuleiten. Sobald die Sippe sich im Gefolge der fortschreitenden Stammesentwicklung vereinigt, um ein größeres Ackerfeld in gemeinsame Pflege zu nehmen, bildet sich von selbst die

Konzentration zunächst der Bestellung des Feldes zur Saat und dann im weiteren Gefolge die Ernte zu einer gemeinsamen Handlung aus, der ein auf die geeignete Zeit fallendes Kultfest seine Stelle anweist. Indem aber dieses von nun an dringendste Bedürfnis zur Fristung des Lebens vor allen andern in weitem Umkreis die Stammesgenossen vereinigt, führt es mehr und mehr dazu, auf dieselbe Zeit auch die sonstigen wichtigeren Angelegenheiten, denen bis dahin besondere Vereinigungen gewidmet waren, auf dieses Hauptfest des Jahres zu verlegen. So hebt sich bei den Festen der Zuñi und Navajo vor allem der Götterkult als die Grundlage der einzelnen in Sonderkulten gepflegten Zwecke hervor. Die sonst über das ganze Land zerstreuten geheimen Gesellschaften mit ihren Priestergenossenschaften strömen bei diesem Feste zusammen. Reich geschmückte Altäre sind ihren Zeremonien gewidmet. Die früher eine eigene Kultfeier bildende Jünglingsweihe, die magische Behandlung der zu dem Feste sich einfindenden Kranken ordnen sich diesem Hauptfest des Stammes als besondere Teile unter, und so geschieht es von selbst, daß auch die Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens, die Streitfragen zwischen den Sippen und ihren Mitgliedern hier durch die Häuptlinge und die ihnen zur Seite stehenden Priesterschaften zur Entscheidung gebracht werden[1]).

Eine je umfassendere Gestalt diese Kultfeste der Völker annehmen, um so klarer prägt sich in ihnen die verschiedene Bedeutung der Inhalte aus, die diese Feste zusammensetzen. Auch macht es in dieser Beziehung kaum einen wesentlichen Unterschied, ob diese Inhalte auf eine größere Zahl besonderer Kulte verteilt oder zu einem Ganzen vereinigt sind. Schon das Fest der Männerweihe bei den Australiern besitzt gleichzeitig den Charakter eines Kultus, in den vielleicht bereits Motive des Ahnenkultus eingehen, und eines gesellschaftlichen Aktes, der einen wichtigen Bestandteil der Stammesordnung bildet, in diesem Sinne also wohl als die bedeutsamste Rechtshandlung im Leben des Australiers betrachtet werden kann. Ähnliche Beziehungen fehlen aber auch wahrschein-

---

[1]) Vgl. Bd. 4², S. 530ff. Dazu M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXIII, 1904, p. 108ff. (Zuñi). J. Stevenson, ebenda, VIII, 1886—1888, p. 235ff. (Navajos).

lich bei den übrigen Stammesfesten nicht, und insbesondere leidet es keinen Zweifel, daß hier die die ganze Grundlage der Stammesverfassung bildende exogamische Eheordnung mit ihrer Beziehung zu den Totemkulten ihre Grundlage hat. Würde doch ohne den durch die Feste vermittelten häufigen Verkehr der zum Teil aus verschiedenen Gebieten zusammenströmenden Stammesgenossen die Aufrechterhaltung einer solchen strengen Geschlechterordnung undenkbar sein. Nicht anders verhält es sich im allgemeinen mit den großen Stammesfesten der Puebloindianer und anderer fortgeschrittenerer Völker, nur daß hier die Kultfeste bereits auf dem Wege sind, sich zu Volksversammlungen umzugestalten, die über die wichtigsten Fragen des gemeinsamen und des individuellen Lebens entscheiden. Dies ist aber um so bedeutsamer, weil gerade auf den früheren Stufen der Entwicklung von Stammesverfassungen wie von politischen Gesellschaftsordnungen die großen Kultfeste deutlich als die Pflanzstätten hervortreten, in denen die Sitten und Bräuche des täglichen Lebens wurzeln. Entweder sind diese unmittelbare Folgen der in den allgemeinen Kulten zum Ausdruck kommenden Ordnungen, oder sie bestehen in Übertragungen der Kultgebräuche auf die Verhältnisse des Verkehrs der Zusammenlebenden. So gehen die Ausdrucksformen der Unterordnung, der Ehrerbietung, der Bitte und manche andere von dem Kult der Götter in allmählich abgeschwächter Form auf den Verkehr mit andern Menschen über. Vor allem aber bilden zuerst die kultische und dann, sie allmählich ablösend, auch die weltliche Feier und endlich das bloße Bewußtsein des Zusammenseins mit andern in der Mäßigung der Affekte und in der Zurückhaltung der Gedankenäußerung, die sie fortwährend dem einzelnen auferlegen, eine Stufenfolge von Erziehungsmitteln zu allen den Bestandteilen der Sitte, welche wir als diejenigen Formen von Handlungen wie Unterlassungen bezeichnen können, die in den durch die Rücksicht auf unsere Nebenmenschen begründeten Regeln ihre Quelle haben.

Indem nun aber gerade diese Regeln eine Menge an sich rechtlich wie sittlich gleichgültiger Motive enthalten, gewinnt die Sitte selbst einen Umfang, der weit über alles das hinausreicht, was etwa zu einer gegebenen Zeit als eine irgendwie bindende

Pflicht gelten könnte. Schon in den Ausschmückungen der primitivsten Kulte mit Elementen, die dem reinen Schmuckbedürfnis oder der erfreuenden Wirkung des Festgenusses ihren Ursprung verdanken, kommt diese relativ gleichgültige, unverbindliche Seite der Sitte zum Ausdruck. Wenn man darum die Sitte schlechthin als die Vorläuferin des Rechts bezeichnet hat, so ist das unter allen Umständen irreführend. Vielmehr umfaßt der Begriff der Sitte in einem Stadium der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens, in welchem das Recht noch nicht die Anerkennung eines selbständigen Gebietes gewonnen hat, vier an Bedeutung wesentlich verschiedene Inhalte: erstens die Regeln des Kultus, wie er aus dem gegebenen Zustand des religiösen Lebens in seiner Rückwirkung auf den Gemeinschaftstrieb hervorgegangen ist, zweitens die auf der vorhandenen Stufe zur Geltung gelangten sittlichen Anschauungen, drittens Inhalte, die den Normen einer künftigen Rechtsordnung ihrem allgemeinen Charakter nach entsprechen. Dazu kommen endlich viertens, mit ihnen gemischt oder nur unsicher von ihnen geschieden, allgemein verbreitete, an sich aber unverbindliche Gewohnheiten des Handelns. Unter diesen vier Formen besitzen nun zunächst nur die drei ersten insofern den Charakter von Normen, als sie eine verpflichtende Macht auf die Mitglieder einer Gemeinschaft ausüben; die vierte entbehrt einer solchen, und es ist daher streng genommen nicht zulässig, von Normen der Sitte im allgemeinen zu reden. Auch hat jede jener drei Formen wieder ihren spezifischen Charakter, der sich wohl am zutreffendsten dahin feststellen läßt, daß die Kultnorm die einzige unter ihnen ist, die für sich allein bestehen kann, ohne der beiden andern oder einer von ihnen zu ihrer Festigung zu bedürfen, während die sittliche, insbesondere aber auch die rechtliche Norm, mag sie nun als Gewohnheitsrecht geübt oder schriftlich fixiert sein, in den Anfängen der Rechtsbildung stets einer entweder direkt durch eine religiöse Handlung oder durch eine auf diese zurückgehende Symbolik geschehende Festigung bedarf. Es läßt sich daher mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß die sittlichen wie die rechtlichen Normen ihre verbindliche Macht durch diese ursprüngliche Verschmelzung mit Kultnormen empfangen haben, worauf sie dann aber durch

ihre allmähliche Verselbständigung ihren eigenartigen Charakter empfingen, zu dessen spezifischer Beschaffenheit die mehr und mehr sich geltend machende Wirkung auf den Handelnden selbst und auf die Gemeinschaft, innerhalb deren er steht, beitrug. Dem entsprechen zwei bedeutsame weitere Tatsachen, die diese Wandlungen der Sitte begleiten: die erste besteht in der Erscheinung, daß die Kultnormen zwar da, wo sie solche Verschmelzungen mit Motiven moralischer oder rechtlicher Art nicht eingehen, innerhalb ihres eigenen kultischen Gebiets mannigfache Wandlungen erfahren und schließlich ganz verschwinden können, aber von derartigen Übergängen frei bleiben. Die zweite besteht darin, daß sie es hauptsächlich sind, die nach ihrem Verschwinden aus dem allgemeinen Kultus neben den obsolet gewordenen sittlichen und namentlich rechtlichen Normen die Hauptmasse der vierten Klasse, der unverbindlichen Sitten und Bräuche bilden.

Aus allen diesen Erscheinungen erhellt, daß es unzulässig ist, die Sitte im allgemeinen als die Vorläuferin der späteren Rechtsordnung zu betrachten. Vielmehr enthält sie in der Anlage bereits alle die Bestandteile gesondert, die späterhin neben dem Recht den Zustand der Gesellschaft nach seinen Hauptrichtungen konstituieren, wenn auch die Inhalte der Einzelgebiete teils abweichende, teils infolge der engeren Verbindung mit dem Kultus noch unsicher voneinander abgegrenzte sind. Insbesondere kann auf diese Weise ebensowohl der Verstoß gegen eine Kultvorschrift zugleich als ein Rechtsbruch, wie ein sittlicher Vorwurf zugleich als eine Rechtsverletzung gelten. So war bei allen Völkern und war z. B. noch bei den Griechen in verhältnismäßig später Zeit die Mißachtung der heimischen Götter ein Staatsverbrechen, das Verbannung oder Todesstrafe nach sich ziehen konnte; und bei unsern germanischen Vorfahren war die Feigheit nicht bloß in der Schlacht, sondern in allen Lebenslagen ein sittlicher Fehler, der einem Verbrechen gleich geachtet wurde und unter Umständen schwere rechtliche Nachteile im Gefolge hatte. Wesentlich unter dem Einfluß dieser schärferen Sonderung der Gebiete hat sich daher auch jene vierte Klasse unverbindlicher Regeln des Handelns entwickelt und schließlich gerade für dieses Gebiet der Sitte jene unverbindlichen Gewohnheiten

zurückgelassen, die mit den andern nur die Eigenschaft teilen, daß sie einer größeren Zahl Zusammenlebender gemeinsam sind. Mit ihnen fällt aber auch auf den Stufen einer früheren Kultur keineswegs alles das, was den Charakter einer normativen Geltung, sei es als sittliche, sei es als rechtliche Forderung besitzt, unterschiedslos zusammen, sondern es gibt zwar auf solchen Stufen weder einen planmäßigen Moralkodex noch eine eigentliche Rechtsordnung im systematischen Sinne; wohl aber ist das ganze Leben von einzelnen im Bewußtsein der Menschen wirksamen sittlichen und rechtlichen Normen getragen, die sich bereits in ihren später nur klarer entwickelten Unterschieden auf Grund einer meist weit zurückgehenden Tradition fixiert haben. Sittlichkeit und Recht pflegen sich unter diesen aus dem Kultus sich ausscheidenden Normen lange noch dadurch voneinander zu sondern, daß jene zunächst zwischen den religiösen Normen und den unverbindlichen Gewohnheiten ein einigermaßen latentes Dasein führt, das nur da, wo der sittliche Verstoß zugleich als Rechtsbruch empfunden wird, der Beachtung sich aufdrängt, wogegen das eigentliche Rechtsgebot infolge seiner in der Regel die Wechselbeziehung einer Mehrheit einzelner Rechtssubjekte in sich schließender Bedingungen sich ungleich lebendiger in bestimmten objektiven Anschauungen verwirklicht und dem entsprechend nicht bloß in den Rechtshandlungen selbst, sondern, ihnen vorausgehend oder sie begleitend, in bestimmten subjektiven Ausdrucksbewegungen der an den Rechtshandlungen Beteiligten zu tage tritt. Diese charakteristischen Ausdrucksformen der Rechtshandlungen, die neben ihnen nur den Kulthandlungen eigen sind, bilden auf diese Weise überaus wichtige Begleiterscheinungen der ersteren, die, analog den Ausdrucksformen des Kultus, aus denen sie ursprünglich wohl hervorgegangen sind, ebensowohl zur Festigung der Normen beitragen, wie sie auf deren Entstehung ein bezeichnendes Licht werfen.

## 2. Die Symbolik der Rechtsformen.

### a. Allgemeine Entwicklung der Rechtssymbole.

In keinem Gebiet menschlichen Zusammenlebens sind symbolische Ausdrucksformen zu so dauernder, vielfach noch bis in die

Gegenwart hereinreichender Herrschaft gelangt wie in dem des Rechts, wenn auch die Ergänzung der ursprünglich durch die mündliche Sprache vermittelten Inhalte der Rechtshandlungen durch die schriftliche Aufzeichnung vieles zum Verblassen der einst ungleich tiefer in das Rechtsleben eindringenden Symbolik beigetragen hat. Da man aber auch hier im allgemeinen geneigt ist, nach dem gegenwärtigen Zustand die Vergangenheit zu beurteilen, so hat dieses allmähliche Verblassen der symbolischen Rechtssprache und das Verschwinden aus vielen Gebieten, auf denen sie einst eine lebendige Bedeutung besaß, unverkennbar die Beurteilung dieser Bedeutung auch für die Vergangenheit des Rechts beeinträchtigt. Erblickt doch selbst ein Forscher, der so tiefe Blicke in die Anschauungsweise des deutschen Altertums getan hat wie Jacob Grimm, in dem Symbol vor allem ein Mittel, den Inhalt der Rechtshandlung deutlicher zu veranschaulichen, als es durch den abstrakteren Ausdruck der gewöhnlichen Sprache geschehen könne[1]). Darum nennt er das Symbol eine »lebendige Urkunde«, die als solche an unmittelbarer Wirkung der späteren in schriftlicher Aufzeichnung niedergelegten weit überlegen sei. Noch mehr pflegt die heutige Jurisprudenz in dem Rechtssymbol lediglich eine für den Augenblick bestimmte Bekräftigung eines Rechtsgeschäftes zu erblicken, das den Wert einer eigentlichen Rechtsurkunde noch nicht besitze. Das den Rechtsakt begleitende Symbol gilt daher höchstens als ein wirksames Mittel, auf das Bewußtsein der Beteiligten einzuwirken, oder vielleicht auch als ein bloßer feierlicher Schmuck der Handlung, nicht aber als ein eigentlicher Bestandteil dieser selbst. Sogar diejenigen Symbole, die neben ihrer rechtlichen auch noch in der Gegenwart eine religiöse Bedeutung bewahrt haben, die den Eid begleitenden Schwursymbole, haben dieser gegen den realen Wert derselben gerichteten Bewegung nicht ganz widerstehen können, indem sich bei ihnen deutlich die Tendenz zu einer möglichsten Beschränkung des Eides selbst geltend macht. Dennoch kommt gerade hier jene Umwandlung dereinst normativer sittlicher oder rechtlicher Inhalte in unverbindlich fortdauernde Gewohnheiten in verstärktem Maße in Betracht. Denn gewiß sind für uns

[1]) Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, I⁴, S. 153ff.

viele jetzt längst verschwundene symbolische Rechtsbräuche auch von theoretischem Interesse, weil sie Zeugnisse jenes Bedürfnisses nach anschaulichem Denken sind, das überall eine frühere Kultur beherrscht; aber daß gerade das Recht in besonderem Maße zu solchen symbolischen Äußerungen drängt, das liegt doch offenbar nicht bloß in diesem sozusagen theoretischen Bedürfnis nach lebendiger Anschauung begründet, das einem naiveren Bewußtsein in allen Gebieten menschlichen Denkens eigen ist, sondern wesentlich zugleich in dem eminent praktischen Interesse, das vor allem die Rechtshandlungen für sich in Anspruch nehmen. Darum offenbart sich in den Rechtssymbolen nicht bloß die seelische Eigenart der Menschen, die diese alten Rechtsgewohnheiten geschaffen haben, sondern die Eigenart der Rechtsordnungen selbst, die unter den Bedingungen einer frühen Kultur entstanden sind. Die alten Rechtssymbole sind verblaßt oder verschwunden, nicht sowohl weil unser Bedürfnis nach Anschaulichkeit abgenommen hat, als vielmehr weil die Rechtsnormen jener vergangenen Zeiten zu ihrer anschaulichen Darstellung in Ausdrucksbewegungen drängten, die der Rechtshandlung einen unmittelbar aus dem begleitenden Affekt geborenen sinnlichen Ausdruck gaben, dessen wir heute nicht mehr bedürfen. Darum empfand nun aber die Zeit, die diese Rechtssymbole erzeugte, sie als unmittelbare und mindestens ihrem allgemeinen Charakter nach als unentbehrliche Bestandteile der Rechtssprache selbst, ganz ähnlich wie bis zu einem gewissen Grade noch heute der naive Mensch, der nur unter der Macht des Affekts zur selbständigen Rede hingerissen wird, diese mit Ausdrucksbewegungen begleitet, die für ihn unentbehrliche Ergänzungen des gesprochenen Wortes sind. Dadurch geschieht es aber auch, daß, wo solche Ausdrucksformen im Verkehr der Genossen sich befestigen, sie allmählich selbst zu Normen werden, deren Befolgung erst die Gültigkeit der Rechtsakte verbürgt. Wenn uns daher heute das Rechtssymbol als ein dem abstrakten Rechtssatze äußerlich zugefügtes Attribut erscheinen kann, so ist es für die Entstehungszeit dieser Rechtssymbolik vielmehr eine aus der Natur des Rechtsgedankens hervorgegangene analoge Ergänzung des gesprochenen Worts, wie die Ausdrucksbewegungen überhaupt eine solche des Affekts sind.

Ist auf diese Weise die äußere die Rechtssprache begleitende anschauliche Handlung nur in erweitertem, aber doch in analogem Sinne wie das gesprochene Wort selbst ein Symbol der Rechtshandlung, so hat sie nun aber auch den praktischen Zweck, ebenso wie die spätere Urkunde die Geltung derselben über ihre eigene Dauer hinaus für die Zukunft sicherzustellen. Darum begegnen wir im älteren Rechtsbrauch mehrfach der Vorschrift, daß als Bekräftigung der geschriebenen Urkunde ein symbolisches Zeichen beigelegt und bei Gericht aufbewahrt werde, z. B. ein Span aus der Tür des Hauses, eine Rebe aus dem Weinberg, ein Päckchen Erde aus einem Grundstück als Zeichen der Verpfändung dieser Objekte[1]). Man kann wohl nicht zweifeln, daß hier die Aufbewahrung des symbolischen Zeichens der geschriebenen Urkunde vorausgegangen ist, aber seine Beibehaltung zeigt zugleich, daß man dieses symbolischen Dokumentes, auch nachdem es durch die Urkunde ersetzt war, nicht entraten mochte und ihm einen dieser gleichkommenden rechtsgültigen Wert beilegte. Ursprünglich der vollgültige Ausdruck des Rechtswillens, ähnlich wie unter Umständen die Gebärde als solcher dienen kann, bleibt es noch längere Zeit eine wesentliche Ergänzung des geschriebenen Wortes, und es kommt vor, daß dieses anschauliche Zeichen bei Verlesung der Urkunde vom Gerichtsschreiber allen Anwesenden sichtbar emporgehoben wird, um das Gelesene zu bekräftigen.

Durch diesen praktischen Zweck reiht sich nun das Rechtssymbol in seinem Ursprung einer Menge anderer Erscheinungen an, die zwar außerhalb der Rechtssymbolik stehen, aber doch ebensowenig wie diese in ihrer ursprünglichen Verwendung der realen praktischen Bedeutung entbehren. Ähnlich wie das Ornament, mit welchem schon der Primitive seine Waffen und Werkzeuge ausstattet, ein Zaubermittel ist, durch das er dem Gerät seinen Erfolg sichern will, so ist die Hausmarke ursprünglich ein Schutzmittel für dessen Bewohner und sind die Grenzsteine einer Feldgemarkung nicht bloße äußere Zeichen, sondern magische Sicherungen eines Feldbesitzes gewesen, daher ihre Errichtung in früher Zeit vielfach

[1]) Grimm, a. a. O., S. 158ff. Grimm erwähnt solche Vorkommnisse bis in das 16. und sogar in das 18. Jahrhundert.

von magischen Beschwörungsformeln begleitet war[1]). Auch die Rechtssymbole haben jedoch frühe schon wenigstens teilweise den Weg von der magischen zur schmückenden Symbolik zurückgelegt, wie die Bilderhandschriften der älteren deutschen Rechtsbücher zeigen, die neben den im wirklichen Gebrauch stehenden Symbolen auch noch andere darbieten, von denen man vermutet, daß sie dem Schmuckbedürfnis des Schreibers und seinem Wunsche, möglichst alles was der Text enthält in seinen Bildern wiederzugeben, ihren Ursprung verdanken[2]).

Unter diesen Erscheinungen reichen namentlich alle diejenigen, die den Verhältnissen des Verkehrs entspringen, in das Gebiet der Rechtssymbolik. So sind uns symbolische Zeichen und Handlungen in der Entwicklungsgeschichte des Eigentums begegnet[3]). Auch leben viele besonders in älterer Zeit als mehr oder minder bedeutsame Rechtssymbole vorkommende Handlungen wie der Handschlag, das alte Symbol der Vertragsschließung, sowie manche Ausdrucksformen der Zustimmung und der Ablehnung als bedeutungslos gewordene Gebräuche des täglichen Lebens fort. Dabei pflegt das äußere Kriterium zur Scheidung solcher zum Teil schon in der natürlichen Gebärdensprache vorkommender Zeichen von ihrer Verwendung als Rechtssymbol höchstens der größere Ernst oder auch eine gewisse religiöse Feierlichkeit zu bilden, in denen sich der normative Charakter des Rechtssymbols ausspricht. Für die allgemeine Entwicklung der Erscheinungen wird jedoch, da eine Handlung zunächst vorhanden sein muß, ehe sie zur Norm werden kann, hierbei stets vorauszusetzen sein, daß die Rechtssymbole analog aus ihrer natürlichen den Mitgliedern der Gemeinschaft leicht verständlichen Affinität zu ihrer Bedeutung hervorgehen, wie die Ausdrucksmittel der Sprache, was vor allem die eine wichtige Grundlage aller Symbolik bildende Gebärdensprache beweist. Außerdem ist aber für das Rechtssymbol hier wie überall die soziale das Verhältnis der Mitglieder der Gemeinschaft zueinander regelnde Geltung maßgebend. So

---

[1]) Vgl. Bd. 4², S. 289ff.

[2]) K. von Amira, Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, Abhandlung der K. B. Akademie, I. Kl. 1905.

[3]) Vgl. oben Bd. 8, S. 92ff.

verwandt daher z. B. das Amulett, das der Polynesier als Schutz gegen Krankheits- und andere Dämonen am Halse trägt, der Marke ist, die er an einen Baum heftet, um diesen durch den Zauber, den sie ausübt, als sein Eigentum zu schützen, so scheiden sich doch beide darin wesentlich voneinander, daß der Schutz durch das Amulett außerhalb der Rechtssphäre liegt, die es nicht mit Dämonen, sondern mit Menschen zu tun hat, gegen die dieser Schutz auch da gerichtet ist, wo die Schutzmittel selbst dem Gebiet des Zauberglaubens angehören. Darum kann zwar die Marke, niemals das Amulett zum Rechtssymbol werden, und jene wird dazu nur dadurch, daß ihre schützende Kraft von den Genossen anerkannt wird. Daß auch dies infolge des Zaubers geschieht, an den die andern ebenfalls glauben, ist dabei an sich gleichgültig, daher denn in einer späteren Zeit, für die der Zauber keine Kraft mehr besitzt, die Marke ihre soziale Geltung bewahren kann[1]).

Auf dem Wege, den so die Rechtssymbole von einer magischen zu einer ausschließlich rechtlichen Bedeutung zurücklegen, tritt uns nun eine Scheidung entgegen, die auf die rechtliche Bedeutung von maßgebendem Einfluß ist. Auf der einen Seite findet nämlich in dem Symbol ein dauernder Rechtszustand seinen Ausdruck, und das Symbol selbst pflegt daher in solchen Fällen von mehr oder minder dauernder Beschaffenheit zu sein: wir wollen derartige Symbole als solche der Rechtsverhältnisse bezeichnen. Auf der andern Seite ist das Symbol Ausdruck eines einzelnen Rechtsaktes: diese Symbole mögen solche der Rechtshandlungen genannt werden. Da Rechtsverhältnisse im allgemeinen irgendeinmal, wenn auch vielleicht in weit zurückliegender Vergangenheit, aus Rechtshandlungen ihren Ursprung genommen haben, so finden sich natürlich Übergänge und Verbindungen zwischen beiden Formen. Auch wird vorauszusetzen sein, daß die symbolische Handlung durchweg früher ist als der symbolische Ausdruck eines Rechtsverhältnisses; doch innerhalb eines bestehenden Rechtszustandes pflegen sich immerhin beide charakteristisch zu unterscheiden, und namentlich bewährt die symbolische Rechtshandlung auch darin ihren überwiegenden Wert, daß sie im allgemeinen eine größere und dauerndere Macht ausübt.

[1]) Vgl. Bd. $4^2$, S. 276ff.

### b. Symbolik der Rechtsverhältnisse.

Schon in einer Zeit, welche die feste Fixierung der späteren durch das Recht geschaffenen Standesunterschiede noch nicht kennt, ist eine Abstufung in drei Klassen der Gesellschaft weit verbreitet. Sie ist augenscheinlich in den allgemeinen Verhältnissen des menschlichen Lebens und der menschlichen Begabung vorgebildet. Darum ist sie früher als die eigentliche Häuptlingsschaft, die sich erst allmählich aus der wechselnden Führung eines Einzelnen bei besonderen Unternehmungen zu einer dauernderen Stellung entwickelt. Bereits in den primitiven Männerhäusern ist dagegen die Scheidung in die drei Lebensalter der zwischen der Männerweihe und dem aus der tätigen Gemeinschaft ausscheidenden Greisenalter liegenden Generationen wohl der erste Ausdruck einer Dreiteilung, die bis zu dem berühmten dritten Stand der französischen Revolution und noch über diesen hinaus immer wieder in der Geschichte sich durchsetzt. Diesem Altersmotiv, nach welchem dem auf der Höhe der Kraft stehenden Lebensalter die Führung zufällt, geht aber die Abstufung der Begabungen einigermaßen parallel. Wo man sich mit einer oberflächlichen Beurteilung begnügt, da pflegt dann diese ebenfalls bei einer Dreiteilung stehen zu bleiben, die zwischen die anerkannten Führer und die ebenso unbedingt Rückständigen ein Mittelgut einschaltet, das sich je nach den besonderen Anlässen bald mehr zur einen, bald mehr zur andern Seite neigt. In der heutigen Gesellschaft, in der in Anbetracht der verwickelten geschichtlichen Bedingungen diese Faktoren von Alter und Anlage zurücktreten, läßt sich immerhin etwa noch unter den Angehörigen einer Schulklasse eine diesen natürlichen Bedingungen entsprechende Dreiteilung beobachten.

Schon bei zahlreichen Naturvölkern hat sich nun aber eine weitere Gliederung, die in vielen Fällen aus jener Dreiteilung hervorging, vornehmlich unter dem Einfluß der Scheidung der Kulte in der Form der sogenannten »geheimen Gesellschaften« ausgebildet. Der Name ist freilich wenig zutreffend, da er die wahre Bedeutung dieser Genossenschaften hinter einer relativ nebensächlichen Eigenschaft verbirgt, die den magischen vor dem übrigen Volk ge-

heimgehaltenen Zeremonien ihren Ursprung verdankt[1]). Diese Vereinigungen sind durchweg zu einer größeren Zahl von Abteilungen fortgeschritten, die zugleich in eine festere Stufenordnung zu einander gebracht werden. Nachdem sich die ursprünglich den ganzen Stamm umfassenden einfacheren Gliederungen in eine größere Zahl von Kultverbänden geschieden haben, machen sich jedoch allmählich mit fortschreitender Kultur die besonderen Lebensgebiete geltend, denen die Interessen der verschiedenen Gruppen zugewandt sind. Dabei ist es wahrscheinlich überall zunächst der Kultus gewesen, aus dem diese Gliederungen hervorgingen, um dann von hier aus auf die andern Lebensinteressen überzugreifen. Bei jenen Kultgenossenschaften der Naturvölker steht übrigens die Geheimhaltung gewisser Zeremonien, besonders der Weihezeremonien, durch welche die Novizen in die Genossenschaft aufgenommen werden, in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem reichen Festschmuck, der sichtlich darin seine Quelle hat, daß sich die höheren Grade gegenüber den niedrigeren auszeichnen möchten. Um gleichwohl auch für den Festaufzug das Geheimnis zu wahren, bedienen sich daher diese Gesellschaften vielfach der Maske, die gerade in den Hauptgebieten dieser Geheimkulte oft zu einem jeder Ähnlichkeit mit einem menschlichen oder tierischen Angesicht entbehrenden Gehäuse geworden ist[2]). Sind diese symbolischen Zeichen, wie überdies ihre Ausstattung mit den Attributen der Vegetationskulte zeigt, auf der Stufe der rein religiösen Zaubersymbole stehen geblieben, so haben sie sich nun aber bei den Kulturvölkern offenbar mehr und mehr in Rechtssymbole umgewandelt, hinter denen die kultische Bedeutung, die auch ihnen in einer früheren Zeit zukommen mochte, schließlich ganz zurücktritt. Je weiter die Entstehung dieser die persönliche Stellung kennzeichnenden Symbole zurückreicht, um so mehr sind aber auch sie an den eigenen Körper, nicht erst an äußere Merkmale der Tracht gebunden, darin immer noch analog

[1]) Über die soziale Bedeutung dieser ursprünglich wahrscheinlich vom Männerhause ausgegangenen Gesellschaften vgl. H. Webster, Primitive secret societies, 1908.

[2]) Man vgl. z. B. die Masken der Hopi und anderer nordwestamerikanischer Stämme (J. W. Fewkes, Tusayan Kachinas, Ethnol. Rep. Washington, XV. M. C. Stevenson, The Sia, ebenda, XII).

den Tättowierungen und Bemalungen der Naturvölker. So wird bei den Germanen das lang herabwallende Haar das Zeichen des freien Mannes; dem Unfreien ist es versagt. Ob darin noch an die magische Bedeutung des Haares gedacht worden sei, die in der alten Verwendung als Totenopfer anklingt, steht dahin. Bei den Babyloniern trug dagegen der Sklave sein kennzeichnendes Merkmal in einer Narbe an der Stirn. Wie hier, so hat nun jedes ein dauerndes Rechtsverhältnis ausdrückendes Symbol die Tendenz, in ein Rechtssymbol überzugehen. So überträgt sich denn auch das Symbol des Unfreien oder Sklaven, das geschorene Haupt oder das auf der Stirn angebrachte Brandmal, auf den Verbrecher, der aus dem Stand des Freien in den des Unfreien oder Sklaven versetzt wird. Diese dem Körper selbst anhaftenden Symbole sind vor allem bedeutsam gegenüber denen der Kleidung, die leichter einen Wechsel zulassen, welcher die allmählich sich einstellenden Gradabstufungen zwischen dem Stand des Freien und des Unfreien andeutet. So hat denn auch die spätere Rechtsgewohnheit diesem Motiv Folge gegeben, indem sie das weit verbreitete entehrende Zeichen des geschorenen Hauptes für den Unfreien durch Merkmale der Kleidung ergänzte oder ersetzte[1]). Diese Milderung hat dann als Gegenwirkung das Scheren des Haares aus dem Standes- in das Strafsymbol umgewandelt, wie es heute noch in der Kennzeichnung des Verbrechers bei seiner Aufnahme in die Strafanstalt üblich ist.

Deutlicher als in diesen äußeren Kennzeichen des Standes der Persönlichkeit hat sich ein an die rechtlichen Verhältnisse gebundener religiöser Einschlag in den Wahrzeichen der Dörfer und Städte erhalten, die in mannigfachen Formen vorkommen. Der Strohwisch, das Kreuz, der steinerne Roland bilden hier in deutschen Landen nacheinander die Wahrzeichen, durch die ein Ort sein Marktrecht zum Ausdruck brachte, bevor der Königsschutz durch die reale Macht, die er ausübte, diese Symbole hinfällig machte[2]). Auch hier ist freilich die Symbolik des Strohwischs dunkel. Wenn sie mit andern Verwendungen desselben in Beziehung gebracht werden darf,

[1]) Grimm, a. a. O., I⁴, S. 468ff. von Amira, Deutsche Rechtsaltertümer, Pauls Grundriß, III², S. 136ff.

[2]) von Amira, a. a. O., S. 125f.

so ist es vielleicht die Bedeutung der Abwehr dämonischer Wesen und dann in weiterer Übertragung die der Vertreibung lästiger Tiere, an die hier gedacht werden kann. So will der Strohwisch auf dem Felde, dessen Nachfolger, wie man vermutet, die Vogelscheuche ist, die den Feldfrüchten schädlichen Feinde vertreiben; der Strohwisch an der Haustür des gepfändeten Besitzers galt bei den Germanen als Aufforderung, das Haus zu verlassen. Solche Bedeutungen bewegen sich dann aber gelegentlich zwischen Gegensätzen, so daß der Strohwisch wohl auch als Symbol eines Schutzdämons gelten kann. Charakteristisch ist besonders die mittlere Stellung des Kreuzes. Indem das Kreuz den in die heidnische Zeit zurückreichenden Strohwisch ersetzt, kündet es an, daß das Marktrecht einen Gottesfrieden in sich schließe, der dem Fremden freien Verkehr sichert, analog wie noch bis in die Gegenwart die mohammedanischen Handelsstädte unter den religiösen Schutz der Moschee gestellt sind. Als der trotzige Sinn des mittelalterlichen Bürgertums das Kreuz durch den Roland ersetzte, wollte es endlich in dieser Gestalt, wie man vermuten darf, das freie Bürgertum versinnbildlichen, das seinen Einwohnern und Gästen den Schutz des städtischen Friedens bot.

Wenn in diesen und ähnlichen Fällen der dauernde Charakter der Rechtsverhältnisse die ursprüngliche Bedeutung der Symbole leicht verblassen läßt, so tritt diese nun in der Regel wieder deutlich hervor, sobald das ein bestimmtes Rechtsverhältnis ausdrückende Wahrzeichen erst durch eine symbolische Handlung erzeugt werden muß, ehe es seine Geltung gewinnen kann. Dann wird eben diese Handlung zu einer Art Kommentar des Symbols. Ein bezeichnendes Beispiel dieser Art ist der fast über die ganze Erde verbreitete Akt der Schließung der Blutsbrüderschaft. Sie ist ein dauerndes Verhältnis, aber es wird gestiftet durch einen symbolischen Akt, der mit der magisch-religiösen Bedeutung des Blutes zusammenhängt. Besonders bezeichnend ist hier die germanische Sitte, nach der die Schwörenden ihr Blut unter dem emporgehobenen Rasen in einer Erdgrube mischten und dann die Götter anriefen, daß sie einer des andern Tod wie Brüder rächen wollten. Bei primitiven Völkern wird dagegen der Akt in einer Form geübt, die ihm eine

wesentlich abweichende Bedeutung verleiht: die Schwörenden ritzen ihre Haut und trinken jeder des andern Blut aus der Wunde. Für die Germanen galt nur die Mischung, nicht der Genuß des fremden Blutes, durch den die Zeremonie in das Gebiet der Aneignung der magischen Kräfte des Blutes durch das Trinken desselben herüberreicht. Dadurch tritt dort die dem Symbol der Mischung eigene Bedeutung hinter jenem an kannibalische Sitten anklingenden, wahrscheinlich allerdings ursprünglicheren Gedanken des direkten Blutzaubers zurück. Die Mischung mit der Erde symbolisiert wohl bei der germanischen Sitte zugleich die Dauer der Verbindung, indem die Erde dabei vermutlich nicht bloß als das Mittel zu dieser dauernden Mischung, sondern auch als das reine und reinigende Element gegenüber dem flüssigen Blute gedacht wurde[1]). So hat denn auch der gemeinsame Blutgenuß außer den ihm zugeschriebenen magischen Wirkungen keine rechtliche Bedeutung; er ist, so gut wie der ihm analoge Kuß, ein rein persönliches Symbol der Verbrüderung. Die Mischung dagegen wurde bei den Germanen als ein von den Stammesgenossen anerkanntes Rechtssymbol geachtet, das den so Verbundenen bestimmte Rechte und Pflichten, wie z. B. die der Blutrache, auferlegte.

In diesem wie in vielen ähnlichen Fällen gewinnt übrigens das Symbol seine Bedeutung als Ausdruck eines dauernd bestehenden Rechtsverhältnisses nicht bloß dadurch, daß die im Opfer dargebrachte Blutmischung selbst als eine von nun an dauernd bestehende erscheint, sondern wesentlich auch dadurch, daß sie von einer Beschwörungsformel begleitet wird, die diesen Bestand sichern hilft. Was hier zu dem Symbol ergänzend hinzutritt, das verleiht nun in zahlreichen andern Fällen, wo der als Symbol gebrauchte Gegenstand von andern ihm ähnlichen, die einer solchen magischen Beziehung entbehren, nicht verschieden ist, den entscheidenden Wert. Hier wird dann ein an sich bedeutungsloser Gegenstand erst durch das gesprochene Wort oder dessen Wiedergabe in der Schrift zum magischen Symbol. Dahin gehören wahrscheinlich schon jene Wahrzeichen der Dörfer und Städte, deren oben gedacht wurde. Vor allem aber sind hierher die zahlreichen Haus-, Grenz-

[1]) Grimm, a. a. O., I⁴, S. 163ff.

und sonstigen Besitzmarken zu zählen, die uns begegnen, wo immer der Eigentumsbegriff eine Rolle spielt, und die in ihren Ausgangspunkten auf die früher erörterte magische Festigung des Besitzes zurückgehen[1]). Es ist charakteristisch, daß solche durch Beschwörung geheiligte Dokumente, die teils als wirkliche »Grenzsteine« in unserm heutigen Sinne, teils als Belehnungs- und Kaufurkunden dienten, bei denjenigen der alten Kulturvölker eine besonders hervorragende Rolle gespielt zu haben scheinen, bei denen das Beschwörungswesen überhaupt Kultus und Recht in weitem Umfange beherrschte: bei den Babyloniern und Assyrern[2]). Wenn hier die Beschwörungsformel auf den Steinen oder Tontafeln angebracht wurde, so ist diese Niederlegung in der Schrift offenbar nur aus dem Wert entsprungen, den diese Völker auf die formelle rechtliche Beurkundung solcher Dinge legten. Daß die Beschwörung als gesprochenes Wort bei derartigen Symbolen ursprünglich nicht gefehlt hat und vielfach in der gemilderten Form des Weihespruchs bei der Grundsteinlegung von Gebäuden, der Festlegung neuer Grenzmarken und andern ähnlichen Anlässen noch heute vorkommt, ist bekannt, und die Feierlichkeit, mit der sich solche Akte in wichtigeren Fällen zu vollziehen pflegen, weist sichtlich auf diesen Ursprung aus einer alten magischen Symbolik zurück.

Wenn in diesen Fällen der Grenzstein, die Hausmarke und ähnliche Gegenstände, abgesehen von der ihnen durch die Beschwörung mitgeteilten magischen Bedeutung, durch ihr eigenes Beharren zu Symbolen eines dauernden Rechtsverhältnisses sich eignen, so beruht nun im Gegensatz hierzu das Wesen einer letzten Gattung der in diese Klasse gehörenden Rechtssymbole darauf, daß die Attribute wirklicher oder selbst schon symbolisch gedachter Begriffe diese selbst vertreten. So, wenn die Krone zum Symbol des Königtums wird, das Kruzifix zu dem des Christentums, oder in der weiteren Fortführung dieser abgeleiteten Symbolik die Wage als Attribut der Justitia zum Symbol der Gerechtigkeit. Hier eröffnet sich dann der Ausblick auf eine Fülle von Symbolen, die, unter bestimmten historischen Bedingungen entstanden, nicht mehr der allgemeinen Sym-

[1]) Vgl. Bd. 8, S. 92ff.

[2]) Frank und Zimmern, Leipziger Semitische Studien, Bd. 2.

bolik angehören, sondern zumeist aus der Sprache der symbolisierenden Dichtung hervorgegangen, aber zugleich auf diese beschränkt geblieben sind, wenn sie auch ihrem allgemeinen Charakter nach den in die gleiche Gattung gehörenden eigentlichen Rechtssymbolen verwandt sind und in gewissem Sinne als poetische Weiterführungen derselben betrachtet werden können. Von den auf die dichterische Sprache beschränkt gebliebenen symbolischen Ausdrücken unterscheiden sich jedoch hier die zu Rechtssymbolen gewordenen attributiven Begriffe durchgehends dadurch, daß sie sehr allgemeiner Art sind, demnach aber auch in ihrem Rechtsgebrauch eine ungleich größere Beweglichkeit besitzen als alle bisher erörterten Formen. Dies hängt offenbar damit zusammen, daß das spezifische Attribut eines Gegenstandes diesem enger anzuhaften pflegt als das Bild oder Wort, das diesen Gegenstand in der Gesamtheit seiner Attribute bezeichnet. So ist z. B. unter den angeführten poetischen Symbolen die Krone ein variableres Symbol als die gesamte Ausstattung des Königs mit seinen herkömmlichen Attributen.

Unter diesen attributiven Symbolen, die in der Rechtssymbolik zahlreicher Völker vorkommen, nimmt vor andern der Stab durch seine mannigfachen Variationen der Bedeutung eine bemerkenswerte Stellung ein. Dabei entspringen diese Variationen sichtlich daraus, daß das Tragen des Stabes als eines relativ dauernden Attributs auf verschiedene Handlungen zurückgehen kann: so auf das Darreichen, auf das Weggeben, auf eine mit ihm vorgenommene Tätigkeit usw. Daneben reicht übrigens auch die Symbolik des Stabes über das Rechtsgebiet hinaus: so besonders in dem Zauberstab, der durch eine in ihm wohnende magische Kraft bei der Berührung von Personen oder Gegenständen wunderbare Wirkungen hervorbringt[1]). Als

[1]) Durch den Zauberstab hat G. Gerland (Nord und Süd, April 1902, S. 51 ff.) diese ganze Reihe von Begriffen mit den bekannten stab- oder brettartigen Götterfetischen in Beziehung gebracht, indem er in den bei Naturvölkern vorkommenden Krönungen mit einem haarbüschelartigen Aufsatz eine Nachahmung der Menschengestalt sieht, aus der zunächst das Szepter seinen Ursprung genommen habe. Daß bei allen diesen stabartigen Objekten die Assoziation mit der Menschengestalt mindestens leise noch nachklingt, scheint mir in der Tat wahrscheinlich; aber gerade bei dem als Rechtssymbol gebrauchten Stab dürfte doch diese Assoziation zurücktreten. Auch macht wohl dieser Gebrauch die große Verbreitung der Stabsymbole begreiflich, ohne daß man sie

Rechtssymbol kann der Stab in der Hand des Königs, des Richters verschiedene Formen der Macht, dort die des Herrschers, hier die richterliche bedeuten. Er kann aber ebenso in der Hand des Herolds, zum Teil auch in der des Feldherrn eine von einem höheren Machtträger übernommene Bedeutung gewinnen und sich durch diese schließlich sogar in ein Symbol der Untertänigkeit, der Hingabe auf Gnade und Ungnade, umwandeln usw.[1]). In allen diesen Fällen steht die Bedeutung des Stabes als Ausdruck eines Rechtsverhältnisses zugleich in engen Beziehungen zu bestimmten Rechtshandlungen, bei denen, wie wir unten sehen werden, die mit dem Stab ausgeführte Bewegung als Symbol dient. Ein anderes, mehr vereinzelt vorkommendes Machtsymbol ist der Hut, der, auf einer hohen Stange aufgesetzt, wie aus der Tellsage bekannt ist, die Aufrichtung einer unbeschränkten Gewalt andeutet. Das Messer des Scharfrichters an der Tür des entflohenen Verbrechers bedeutet dessen Vogelfreiheit, Beil und Schere sind Symbole der Gerichtsbarkeit: jenes als Werkzeug der Hinrichtung, dieses als solches der Ehrloserklärung durch Abschneiden der Haare. Das Seil um den Hals ist Symbol der dauernden Ergebung. Dazu kommen endlich zahlreiche in das Gebiet der Sitte herüberreichende Symbole, wie die Übergabe der Schlüssel an die Hausfrau als Zeichen ihrer künftigen Hausrechte, der Wechsel der Ringe als Zeichen der Schließung des Ehebundes usw.

An die zu Symbolen gewordenen Attribute reiht sich endlich als eine letzte Form die symbolische Andeutung eines dauernden Verhältnisses durch die mehrmalige Wiederholung einer Handlung. Dabei pflegt dann eine der für den Akt besonders bekräftigenden heiligen Zahlen 3, 7 oder 9, allen voran die Drei eine bevorzugte Rolle zu spielen. So wird als Symbol der Besitznahme eines Hauses einmal oder mehrmals das Feuer auf dem Herd gelöscht und ein neues entzündet, als Zeichen der Besitznahme eines Ackers dieser mehrmals mit dem Pflug umfahren, wofür aber auch ein Faden um ihn gelegt werden kann. Eine dreimalige Nächtigung in einem Hause gilt ebenso als Zeichen der Besitzergreifung des Hauses. Doch kann

---

alle auf einen einzigen Ursprungspunkt, wie z. B. nach Gerland auf den polynesischen Tabustab, zurückführen kann.

[1]) Grimm, a. a. O., I[4], S. 184ff.

hier mit Hilfe der Dreizahl auch das Symbol selbst der geforderten Dauerhaftigkeit durch die Verwendung eines dreibeinigen Stuhles nahegebracht werden, auf den sich der neue Besitzer als Zeichen der Übernahme setzt. Dieser Stuhl, abgesehen von der festigenden Kraft der Dreizahl, soll wohl auch andeuten, daß sich dieser Besitz auf den kleinsten Raum des Hauses ausdehnt. Eine weitere Ausbildung des gleichen Symbols ist es, wenn sich der neue Besitzer auf den vor der Tür stehenden dreibeinigen Stuhl setzt, um auf ihm in einem dreimaligen Rutschen in das Haus zu gelangen, oder wenn dem bisherigen Besitzer der Stuhl vor die Tür gesetzt wird, ein Symbol, das offenbar das Vorbild dieser noch heute in allgemeinerem Sinne gebrauchten sprichwörtlichen Redensart ist[1]).

### c. Symbolik der Rechtshandlungen.

Die Tatsache, daß die meisten symbolischen Ausdrucksformen dauernder Rechtsverhältnisse aus den Symbolen einzelner Rechtshandlungen hervorgehen, weist bereits auf die überwiegende Bedeutung hin, welche die Symbolik überhaupt für den einzelnen Akt besitzt, der ein bestimmtes Rechtsgeschäft zum Abschluß bringt. In der Tat bilden symbolische Handlungen in den älteren Rechten aller Völker regelmäßige Begleiterscheinungen des Rechtslebens. Unter den Rechtsaltertümern der Kulturvölker nehmen aber in dieser Beziehung die der germanischen Stämme darin eine hervorragende Stellung ein, daß sich in den alten Rechtsbräuchen bei ihnen die ursprüngliche sinnliche Bedeutung dieser symbolischen Handlungen zumeist lebendiger erhalten hat als bei den andern sonst der gleichen Kulturstufe angehörenden Völkern. »Mit Hand und Mund« mußte jedes Rechtsgeschäft vollzogen werden, wenn es volle Gültigkeit haben sollte; und es ist bezeichnend, daß in dieser Verbindung die Hand, die Gebärde, welche den Inhalt des Gedankens unmittelbar zur Anschauung bringt, voransteht, die Sprache mehr eine erläuternde nachträgliche Unterstützung bildet. Galt diese Verbindung von Gebärde und Sprache für den Gedankenausdruck überhaupt, so galt sie um so mehr für den Ausdruck des Rechtswillens, der ja selbst in seinen konkreten Gestaltungen den Namen einer Rechts-

[1]) Grimm, a. a. O., I⁴, S. 258ff.

handlung dieser Bezeugung durch die Hand entnahm, während der Begriff der Rechtssatzung der allgemeinen Regel vorbehalten blieb, die der Sprache zu ihrer Fixierung bedarf. Wie die Rechtshandlung früher ist als die aus einer großen Zahl solcher Handlungen hervorgehende Rechtssatzung, so ist aber ursprünglich das den Rechtswillen in einer wirklichen Handlung kundgebende Symbol wenn nicht das frühere, so jedenfalls das wichtigere der mündlichen Aussprache. Gerade weil diese Bekundung des Willens durch die Gebärde für die Rechtshandlung einen überragenden Wert besitzt, gilt es überall als Regel, daß diese den Rechtswillen zum abschließenden Ausdruck bringende Gebärde mit der rechten Hand ausgeführt wird, es sei denn, daß zur besonderen Bekräftigung des Eides beide Hände zur Verwendung kommen.

Wie das Wort Handlung andeutet, so ist nun unter allen symbolischen Gebärden die mit der Hand ausgeführte die bedeutsamste und verbreitetste. Der Handschlag ist der allgemeine symbolische Ausdruck der Übereinstimmung der Willen. Mit dem Handschlag endet daher heute noch jedes beliebige Rechtsgeschäft, sofern es in unmittelbarer Gegenwart der Beteiligten abgeschlossen wird. Indem die Hand, die den Stab und das Schwert führt, zugleich zum Symbol der Macht wird, gewinnt dann der Handschlag dazu die Nebenbedeutung einer Verbindung der beiden, die sich die Hand reichen, zu gemeinsamer Macht, und zur Bekräftigung dieser Gebärde forderte die Sitte weiterhin, daß bei der Eingehung des Lehnsvertrags Lehnsherr und Vasall einander beide Hände reichten. Mit der Hand bekräftigte aber auch der einzelne seine Aussage beim Schwur, indem er den Gegenstand berührte, in dessen Macht er sich damit begab: so der Germane ursprünglich das Schwert, später, in christlicher Zeit, den Reliquienschrein oder das Kruzifix oder endlich noch später den Stab des Richters. An die Stelle der Hand kann aber weiterhin auch der Handschuh treten als Zeichen der Güterabgabe, das gleiche Symbol in abwehrendem Sinne ist zum Zeichen der Fehde geworden. Endlich hat der Stab auch hier die Stelle eines allgemeinsten Rechtssymbols gewonnen. Er wird zuerst bei der Prozeßansage von dem Kläger dem Beklagten direkt, dann bei eingetretener Befestigung der richterlichen

Gewalt dem Richter überreicht[1]). Nach einer andern Richtung entwickelt sich die Symbolik des Vertrags in mannigfaltiger Weise, indem sie die Objekte zu Hilfe nimmt, für die die Vereinbarung gelten soll: so ein Stück Erde und Gras von dem abgetretenen Acker oder, bei Germanen wie Römern, einen Halm von der Frucht des Feldes. Bei den Germanen differenzierte sich hierbei das Symbol gelegentlich nach der Größe des abzutretenden Gutes: dem kleineren Objekt diente der Halm, dem größeren der Stab. Der Besitzübernahme eines Gebäudes entsprach das Fassen der Tür oder das Auf- und Zumachen derselben.

In ein besonders hohes Alter reichen wahrscheinlich bei vielen Völkern die Kriegssymbole zurück. So wurde bei den Germanen ein Pfeil oder Speer als Ansage des Kriegs bei den Stammesgenossen herumgesandt. Weit verbreitet ist aber vor allem die Sitte, dem Feinde durch einen über die Grenze geworfenen Speer den Krieg zu erklären. So bestand bei den Römern das Ritual der Kriegserklärung darin, daß vor dem Beginn der Feindseligkeiten ein Priester unter Zuziehung von mindestens zwei Zeugen eine in Blut getauchte Lanze in das feindliche Land warf und durch eine bestimmte Formel die Kriegserklärung aussprach[2]). Diese wenig verändert auch noch sonst wiederkehrende symbolische Kriegserklärung ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie sichtlich an eine in weit entlegenen Gebieten beobachtete Zauberhandlung anknüpft, die unter primitiveren Bedingungen vorkommt, unter denen es solch feierliche Kriegserklärungen wie jene römische noch nicht gibt. Dieser Zauber besteht darin, daß ein einzelner seine Lanze unter Ausstoßung einer Verwünschung in der Richtung, in der er seinen Feind weiß, hin und her bewegt, offenbar in der Absicht, damit den Feind selbst zu

[1]) Dieses Symbol der Übergabe des Stabes scheint übrigens weit verbreitet gewesen zu sein. Abgesehen von der römischen Festuca, die bald in einem Halm, bald in einem Stab bestand, schließt in den babylonischen Akten aus Hammurabis Zeit fast jede Kaufurkunde mit den Worten: »Den Stab hat man hinübergehen lassen«. Manche übersetzen das Wort mit »Klöppel« statt mit Stab. Es mag also sein, daß ein anderes Objekt als Symbol des Austauschs gebraucht wurde, ähnlich wie auch bei den Germanen zu gewissen analogen Zwecken das Herumgehen oder Werfen eines Hammers diente.

[2]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 479.

vernichten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß von diesem zunächst individuellen Schadenzauber die feierliche Institution der römischen Kriegsansage ausgegangen ist, die in dieser Form wohl den Glauben an die Wirkung des Zaubers lange überdauert hat. Sie bestätigt dadurch die allgemeine Erfahrung, daß das Fortwirken ursprünglicher Zaubermotive zur Erhaltung der Rechtssymbole beitragen kann. Noch verbreiteter als diese und ähnliche Formen der Kriegsankündigung sind ferner die aus verwandten Motiven entspringenden Erscheinungen der sieghaften Beendigung der Kriege. Auch hier bietet die Feier des römischen Triumphes ein hervorragendes Beispiel eines solchen aus alten Formen des Dämonenzaubers hervorgegangenen Kultmotives. Teils bildete die Siegesfeier eine Ergänzung zur Kriegserklärung, indem sie an die Götter die bei jener gelobte Dankesschuld abtrug, teils mochte sie auch, besonders in einer späteren Zeit, der Entsühnung von der Blutschuld bestimmt sein, die das Heer durch den Krieg auf sich geladen[1]). Die am meisten hervortretenden Bestandteile der Siegesfeier waren aber jedenfalls die den besiegten Völkern entführten kostbaren Geschenke, die in den Tempeln aufgestellt, und besonders in älterer Zeit die Kriegsgefangenen, die den Göttern als Opfer dargebracht wurden. Auch hier hat sich offenbar eine ursprünglich dem individuellen Rachemotiv entsprungene Handlung in einen öffentlichen Kultakt umgewandelt, und im Zusammenhange damit ist daher das Menschenopfer verhältnismäßig lange gerade bei kriegsgewohnten Völkern bestehen geblieben. So außer bei den Römern auch bei den Germanen, während es bei den Griechen zwar in der Sage angetroffen wird, in geschichtlicher Zeit aber nicht sicher nachzuweisen ist. Übrigens pflegen sich überhaupt in späterer Zeit solche Opferungen zu mildern, indem statt der Masse oder einer großen Zahl der Kriegsgefangenen nur wenige als deren Repräsentanten ausgewählt oder sogar nur in effigie in Gestalt von Puppen den Göttern dargebracht werden.

Sind es vorzugsweise die an die wichtigsten staatlichen Interessen gebundenen Handlungen, bei denen Symbol und Wirklichkeit aneinander grenzen, so zeigen jedoch diese Unterschiede zugleich,

[1]) A. von Domaszewski, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 12, S. 67 ff.

daß es nicht zulässig ist, die in dieser Beziehung weit voneinander abstehenden Rechtssymbole unter allen Umständen als ursprüngliche Zauberhandlungen zu betrachten. Führt doch der Drang, den Rechtsakt mit entsprechenden Gebärden zu begleiten, leicht zur Neuschöpfung von Symbolen, denen von vornherein nur die Bedeutung einer allgemeinen Bekräftigung des Rechtsgeschäftes zukommt. Dahin wird man z. B. Symbole wie das Auf- und Zuschlagen der Tür, die Benutzung des dreibeinigen Stuhls und viele andere zählen dürfen; und sie werden naturgemäß wiederum auf jene ursprünglicheren Symbole zurückwirken, die, wie die Übergabe des Stabes, das Zuwerfen der Erde, der Handschlag, ihre magischen Beziehungen, selbst nachdem diese verblaßt sind, noch erkennen lassen. Aber gerade indem die Urbedeutungen auch in diesen Fällen verschwinden, breitet sich der feierliche Charakter der Handlung auf die Symbole überhaupt aus, und diese gewinnen so als bindende Handlungen eine ihnen selbst innewohnende Kraft. Um so mehr drängt jedoch die symbolische Handlung ihrerseits zur Ergänzung durch die Sprache, die nun zu einer dem einzelnen Fall sich anpassenden Deutung des Symbols wird, ebenso wie sich dieses seinen Einfluß auf die Festigung der Rechtsakte bewahrt, auch nachdem die Furcht vor den Folgen, die eine Nichtachtung der magischen Wirkung des Symbols dereinst mit sich führte, längst geschwunden ist. So kann in dem Maße, als die Macht, die das Symbol ausübt, zu einer bloßen den Eindruck unterstützenden Gebärde wird, die Beschwörung durch das gesprochene Wort, zuerst die Gebärde begleitend, dann ihren magischen Inhalt in sich aufnehmend, an die Stelle der symbolischen Handlung treten. Eine solche Verbindung einer magisch-symbolischen Gebärde mit einer sprachlichen Zauberbeschwörung ist der Eid.

Teils als Weiterbildung teils als Ersatz anderer Rechtssymbole ist der Eid eine der psychologisch bedeutsamsten Erscheinungen in der Entwicklungsgeschichte des Rechts. Die Stellung, die er insbesondere in der Geschichte der Rechtssymbolik einnimmt, zeigt nicht bloß, daß, wo immer die bis dahin gebrauchten Rechtsformen den Bedürfnissen einer neuen Kultur nicht mehr sich anpassen können, zumeist neue Wege beschritten werden, die den eingetretenen

Verlust ersetzen, sondern daß auch die gewöhnliche Auffassung, nach der die im älteren Recht eine so hervorragende Stellung einnehmende Symbolik der Rechtshandlungen überhaupt bis auf geringe Reste verschwunden sei, in Wirklichkeit nur teilweise zutrifft. Vielmehr beweist gerade der mit nur geringen Veränderungen nach Zweck und Bedeutung dauernde Fortbestand der Eidzeremonie, daß selbst in den magischen Motiven, die dereinst wahrscheinlich allen symbolischen Rechtshandlungen eigen waren, im wesentlichen ein bloßer Ortswechsel stattgefunden hat, indem von den beiden Ausdrucksformen der Rechtshandlung, Sprache und Gebärde, die erste mehr und mehr die Stelle übernahm, die dereinst zu einem überwiegenden Teil der zweiten zukam. Dieser Ortswechsel ist aber wieder eine notwendige Folge jenes im Laufe der Kultur eingetretenen Übergangs des Magischen in das Mystische, dem sich auch die Rechtssymbolik nicht entziehen konnte. Die Wirkung, die die symbolische Handlung nach ihrer ursprünglichen Bedeutung in der sinnlichen Welt ausüben soll, wird in einem späteren Stadium in eine übersinnliche verlegt, aus der sie auf jene herüberwirke. Gerade darin aber bewahrt der Eid noch lange seine Verwandtschaft mit dem Zaubersymbol, daß in ihm dieser Übergang durchaus nur auf einer höheren Stufe der Entwicklung den analogen Vorgängen parallel geht, die von der zauberhaft zur feierlich bindenden Bedeutung der symbolischen Gebärde hinüberführen.

## 3. Der Eid.

### a. Der Ursprung des Eides.

Schon die Zeugnisse der Sprache machen es wahrscheinlich, daß der Eid eine verhältnismäßig späte Erscheinung des Rechtslebens ist. Das deutsche Wort ist in seinem Ursprung dunkel, aber es ist auf die germanischen Völker beschränkt, gehört also mutmaßlich erst der spezifischen Entwicklung der germanischen Rechtsanschauungen an. In dem griechischen Wort *ὅρκος*, das ursprünglich eine »Umzäunung« bedeutet, darf man wohl einen bildlichen Ausdruck für die bindende Kraft der beschworenen Aussage sehen. Im Gegensatz hierzu scheint das römische jusjurandum den ab-

strakten Rechtsbegriff selbst auf den Eid als einen besonders bedeutsamen Rechtsakt zu übertragen, analog wie in dem für den Soldateneid gebrauchten sacramentum der Begriff des Heiligen überhaupt auf die für den Krieger heiligste Pflicht des Gehorsams übergegangen ist. Ähnlich scheinen die im Babylonisch-Assyrischen gebrauchten Ausdrücke auf den allgemeinen Begriff der Aussage zurückzuführen[1]). Wo zu der gewöhnlichen Aussage besondere Bekräftigungen hinzutreten, da pflegt jedoch die Erwähnung der Götter nicht zu fehlen; man darf daher vermuten, daß der Eid mindestens in der seiner späteren einigermaßen entsprechenden Bedeutung des Wortes nicht früher als der Götterglaube selbst ist. So schwur der Germane unter Anrufung von Ziu, Odin oder Thor, und der letztere hat in der noch heute oft gebrauchten Anwendung des Donners als einer Verwünschungsform die Erinnerung an sein einstiges Amt als Eidgott, ähnlich wie der griechische Zeus und der römische Jupiter oder Herkules in den bekannten volksmäßigen Interjektionen, zurückgelassen.

Gleichwohl darf man hieraus nicht schließen, die Anrufung der Götter sei ursprünglich ein wesentlicher Bestandteil des Eides. So schwur der Germane in heidnischer Zeit bei dem Knauf seines Schwerts, bei seinem Pferd oder auch bei seinem eignen Haar oder Bart, ohne daß dabei die Götter notwendig genannt wurden. Ebenso schwuren die Götter selbst bei den Gegenständen, die ihnen teuer oder die ihrer Macht unterworfen waren. So schwört bei Homer Here bei den Wassern des Styx, während sie mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer berührt, auf daß alle Götter Zeugen ihres Schwurs seien (Ilias 14, 270ff.).

Diese Urform des Eides weist aber auch darauf hin, daß er von Anfang an zwei Motive in sich vereinigt, die in der späteren Entwicklung nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen können. Das eine besteht in der Wertschätzung des Gegenstandes, bei dem man schwört, und den der Schwörende für die Wahrhaftigkeit seiner Aussage einsetzt; das andere in dem Glauben an die Macht der Götter, die ihm dazu helfen sollen, daß dieser Einsatz Erfolg habe. Von diesen beiden Motiven erscheint nun das erste

[1]) J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, 1914, S. 1ff.

als das ursprünglichere; und es weist auf eine Zeit zurück, wo der Gebärde, die den Gegenstand berührte, eine magische Wirkung beigelegt wurde, durch die die Wahrheit des gesprochenen Worts zur Anerkennung gelangen sollte. Ob dieses tatsächlich wahr sei oder nicht, mochte dabei außer Betracht bleiben, ganz so wie noch heute der Orientale zur Bekräftigung jeder beliebigen Versicherung die Hand auf das Herz legt. Auch ist nicht zu vergessen, daß in Zuständen, wie sie etwa bei den Germanen dem Schwur auf die Waffe ursprünglich entsprechen mochten, der wörtlichen Versicherung ohne weiteres Glaube geschenkt wurde, so daß das magische Mittel zur Erweckung des Glaubens an die Aussage mit dem Beweis für die wirkliche Wahrheit insgemein zusammenfallen konnte. Wohl aber mochte, nachdem erst das Vertrauen auf göttliche Hilfe in allen Bedrängnissen des Lebens entstanden war, auch hier dieses zu der ursprünglichen Beschwörung hinzutreten. Eben in diesem Sinne wurden vornehmlich die mächtigsten Götter zu Eideshelfern, neben denen und den dem Schwörenden nahestehenden Sippengenossen, bei den Semiten noch die Geister der Ahnen als solche angerufen wurden. So ist der Eid einerseits eine unmittelbare Fortbildung der symbolischen Zauberhandlung, anderseits tritt er, nachdem das Symbol seine magische Kraft eingebüßt hat, stellvertretend für dieses ein. In seinen ursprünglichen Formen ist er selbst noch ein reines Zaubersymbol. Dann wird er durch den bereits im Hintergrund stehenden Gedanken an die Götter über den Umkreis der sonstigen magischen Symbole in eine Beschwörung der Götter selbst umgewandelt. Damit nimmt zugleich der sprachliche Ausdruck allmählich die Form eines unmittelbar an die Götter gerichteten Gebetes an, während das einst den Hauptinhalt bildende Zaubersymbol zu einer bloßen den Schwur begleitenden Ausdrucksbewegung wird. Dennoch verbirgt sich hinter dieser scheinbar stetig vom Zaubersymbol zum Gebet hinüberführenden Entwicklung ein bedeutsamer Wandel des Kultus, derselbe Wandel, der gleichzeitig in der Verdrängung der Dämonenkulte durch den Kultus der Himmelsgötter zutage tritt. Wie aber in den Anfängen der Götterkulte die Dämonen immer noch als hilfreiche Wesen den Göttern zur Seite stehen — man erinnere sich hier vor allem an die Vegetationskulte — so ist der Eid noch auf lange hinaus Zauber-

symbol und Bittgebet zugleich[1]). Der schwörende Germane, der in heidnischer Zeit sein Schwert berührt, will damit auf dieses einen Zauber ausüben, durch den es ihm fernerhin Sieg verleihe, und er ruft besonders in dringenden Fällen daneben die Götter an, daß sie ihm dies bestätigen. Wenn er dann in christlicher Zeit statt auf das Schwert auf das Kruzifix die Hand legt, so ist es dagegen die Gottheit selbst, die in dem Kruzifix als unmittelbar gegenwärtig gedacht wird und so auch unmittelbar dem Recht zur Geltung verhelfen soll. In einer dritten Phase endlich genügt dem Schwörenden die Berufung auf die Gottheit, er verzichtet auf den sie vertretenden heiligen Gegenstand, indem er seine Schwurfinger zum Himmel emporhebt: der Gott, der von seinem himmlischen Wohnsitze aus alles sieht, ist ihm aus dem Eideshelfer, der er zuvor gewesen, zum Schwurzeugen geworden. Eideshelfer und Schwurzeuge sind aber in diesem Fall, so nahe sie hier einander zu stehen scheinen, ebenso verschieden voneinander wie die Sippengenossen, die durch ihre Eideshilfe nicht die Wahrheit der Tatsachen, sondern ihr eigenes Vertrauen in die Wahrhaftigkeit des Schwörenden kundgeben, von den Zeugen verschieden sind, die die Tat selbst gesehen haben. Daß der Gott aus dem Helfer zum Zeugen wird, erhöht daher ebenso seine Stellung, wie es die Eideshilfe im früheren Sinne hinfällig macht. Der allwissende Gott des Christentums bringt die Wahrheit unter allen Umständen ans Licht, ob ihr Zeugnis für oder gegen den Schwörenden lauten mag. Die germanischen Götter aber sind nicht allwissend, dazu stehen sie dem Menschen noch allzu nahe, und sie selber sind nicht frei von Schuld; um so strenger wachen sie darum über menschliche Missetat. So spiegelt sich hier in den Formen des Eides die gleiche Entwicklung, die mit dem Wandel des religiösen Bewußtseins das Gebet zurücklegt[2]). Die primitivste Form des Gebets ist die Beschwörung. Wenn die Sprache den Akt der Ablegung des Eides auf allen seinen Stufen als »Schwören« bezeichnet, so bringt daher auch sie den Eid in nächste Beziehung zu dieser primitiven Gebetsform. Es ist derjenige Begriff, der für Götter und Dämonen

---

[1]) Über diese Verbindung bei den Vegetationskulten vgl. Bd. 4², S. 540ff., Bd. 6², S. 420ff.

[2]) Vgl. Bd. 6², S. 449ff.

zugleich gilt. In ihren ursprünglichsten Formen ist die Beschwörung an dämonische Mächte gerichtet: sie ist eine Zauberhandlung, durch welche auf die Dämonen der Krankheit, auf Natur- und Schicksalsdämonen jeder Art, bald um sie abzuwehren, bald um sie zu erhöhter Tätigkeit anzuregen, gewirkt werden soll. In diesem Sinne ist sie aber auch die einzige Gebetsform, die der Dämonenkult kennt. Wenn man sie aus dem Bereich der Gebetsformen ausscheiden möchte, so ist dies gleichwohl schon deshalb nicht berechtigt, weil auch an die Götter noch Beschwörungen gerichtet werden; sodann aber, weil gerade die Beschwörung in die mannigfachsten Beziehungen zu den andern Gebetsformen, besonders zu dem Bitt- und Bußgebet, treten kann, indem sich diese beiden in ihren affektreichsten Gestaltungen zu Beschwörungen steigern.

Ganz das ähnliche gilt nun für den Eidschwur, der sich eben darin zwar nicht als eine Form des Gebetes selbst, wohl aber als eine diesem verwandte kultische Handlung zu erkennen gibt. Insbesondere ist es in dieser Beziehung bezeichnend, daß der Eid in seiner psychologischen Entwicklung die analogen Stufen durchläuft, wie sie das Gebet von der Dämonenbeschwörung an bis zum Bittgebet auf der einen und zum Bußgebet auf der andern Seite bietet. Auch der Eid beginnt als magisches Symbol, und er reiht sich hier durchaus den symbolischen Handlungen an, die von Beschwörungen, also von sprachlichen Zauberformeln begleitet sind. Auch liegt darin eine unverkennbare Verwandtschaft zwischen der gewöhnlichen Zauberbeschwörung und dem Eide, daß in beiden Fällen »Hand und Mund« in ihrer Vereinigung erforderlich sind. Ebenso darin, daß der Gegenstand, an den sich der Schwur richtet, das Schwert, das der Krieger an der Seite trägt, das eigene Haar und der Bart usw., zunächst der unmittelbaren Umgebung angehört, um dann Beschwörungsworten Platz zu machen, die an unsichtbare Mächte gerichtet sind. Gehen auf diese Weise beide Erscheinungen einander parallel, so ist es jedoch die besondere Beziehung zu der Persönlichkeit des Schwörenden, die dem Eid seine spezifische Bedeutung verleiht. Die Beschwörung richtet sich ausschließlich an einen fremden Willen, der allerdings in dem Objekt,

an das sie sich wendet, oder in dem hinter ihm verborgenen Dämon seinen Sitz hat; der Schwur dagegen in seiner ursprünglichen Form ist eine magische Wirkung auf den eigenen Willen, die sich nur der altgewohnten Mittel der Dämonenbeschwörung bedient. Die Berührung des Schwertes, des Haares, des Bartes, sie bedeutet eine Beschwörung der in diesen Gegenständen verborgenen Zauberkräfte, die dem Schwörenden helfen sollen, das Richtige zu tun oder zu sagen. Wenn die Sprache den Begriff des Beschwörens aus dem des Schwörens gebildet hat, so ist demnach diese einer Stufe späterer Reflexion angehörige Ableitung aus einem richtigen Gefühl des inneren Zusammenhanges beider Vorgänge heraus erfolgt; aber die Reflexion hat dabei das wirkliche Verhältnis umgekehrt: sie hat die Beschwörung, die der ungleich frühere Akt ist, zum späteren gemacht. Der Germane, der sein Schwert beschwört, es solle ihm helfen die Wahrheit zu sagen, hat wahrscheinlich lange zuvor die Dämonenbeschwörung geübt, durch die er Erfolg im Kampf oder Genesung von der Krankheit zu gewinnen hoffte; und selbst als er statt des Schwerts den Reliquienschrein berührte, ist die alte Zaubermacht, die, durch die Berührung verstärkt, das Symbol ausübte, schwerlich verschwunden gewesen.

Erst unter diesem Gesichtspunkt rückt nun auch die Institution der Eideshelfer in die richtige Beleuchtung. Wenn der Eideshelfer die Schulter des Schwörenden berührte, so übertrug er die gleiche symbolische Gebärde, mit der dieser seinen Eid auf den beschworenen Gegenstand ablegte, auf den Schwörenden selbst. Daher die ungeheure Wichtigkeit, die der Beibringung der gehörigen Anzahl von Eideshelfern zukam. Es war damit aber auch der erste Schritt getan, der den Schwur von der Beschwörung löste. Denn da die Hilfe hier eine freiwillige war, so wandelte sich nun von selbst diese Handlung in ein Zeugnis für die Glaubwürdigkeit des Schwörenden um. Darum verbindet keine innere Beziehung den Eid des Eideshelfers mit dem späteren Zeugeneid, der aus ganz andern, von vornherein dem objektiven Tatbestand der Rechtsvorgänge angehörigen Motiven hervorgegangen ist. Vielmehr hat diese Handlung der Eideshelfer von Anfang an die Bedeutung, daß sie den Eid von dem beschworenen Gegenstand auf den Schwörenden

selbst zurücklenkt und sie eben dadurch aus einer magischen in eine moralische Festigung des Eides umwandelt. Deshalb vollendet sich nun dieser Übergang dadurch, daß neben den lebenden Sippengenossen auch die Ahnen des Geschlechts und die Götter zu Eideshelfern aufgerufen werden können. Hier liegt aber auch der Punkt, wo das Verhältnis des Schwörenden zu diesen höchsten Eideshelfern sich umkehrt. Die Schwurgötter als höchste Eideshelfer werden zu Richtern, die, wie überhaupt über dem Tun und Leben der Menschen, so vor allem über der Wahrheit aller unter Anrufung ihrer Namen geschworenen Eide wachen. Mehr und mehr gewinnt daher nun der Eid den Sinn, daß sich der Schwörende dem Urteil und damit der Strafe der Götter unterwirft, falls sich das Beschworene als falsch erweist.

Hiermit tritt nun zugleich eine zweite, schon dem Bereich der primitiven magischen Handlungen angehörende Erscheinung in enge Beziehung zu dem Eid: die Verwünschung. Sie ist in analogem Sinne der Gegensatz zur Beschwörung, wie der Fluch die Negation des Segens ist. Gerade bei diesem Punkt, wo der Eid selbst sich an die Schwurgötter wendet, und wo die magische wie die moralische Hilfe, die ihm dereinst zur Seite standen, hinfällig geworden sind, offenbart sich der Eid am unverkennbarsten als eine an den eigenen Willen gerichtete magische Handlung. Von den Göttern erhofft der Mensch Segen als Belohnung für seine ihnen wohlgefälligen Handlungen, und er fürchtet ihren Fluch wegen seines Ungehorsams gegen sie. Vor allem in jenem Stadium des Götterglaubens, in welchem der Eid selbst zu einer wichtigen Form des Kultus geworden ist, bewegt sich daher sichtbar auch der Schwur in zwei entgegengesetzten Formen, die bald getrennt, bald miteinander vereinigt vorkommen, unter allen Umständen aber ihre Bedeutung durch die Korrelation gewinnen, in der sie zueinander, und durch die Beziehung, in der sie zu dem Schwörenden stehen. Es ist einerseits der Segen, den er von der Gottheit erfleht, und anderseits der Fluch, den er auf sich lädt, die beide in den nunmehr in Aufnahme kommenden Eidesformeln miteinander verbunden zu sein pflegen. Dabei ist es bezeichnend, daß von diesen einander gegenüberstehenden Formen der Beschwörung die zweite, negative die vor-

herrschende ist. In der überwiegenden Zahl der Fälle besteht daher der Eid direkt in einem feierlichen Herabbeschwören der göttlichen Strafe für einen falschen, viel seltener in dem des Segens für einen wahren Eid.

### b. Der Treueid.

Vor andern Rechtshandlungen ist der Eid trotz der allgemeinen Grundlagen seiner Entstehung in den näheren Bedingungen, die ihn in den Überlieferungen der Völker umgeben, charakteristisch verschieden. Um zu einem Verständnis seiner Entwicklungsgeschichte zu gelangen, müssen daher zunächst vor allem diese national voneinander abweichenden Formen des Eides geschieden und jede womöglich an der Stelle eingereiht werden, die ihr nach dem vorhin skizzierten Entwicklungsprinzip entspricht, nach welchem der Eid selbst zunächst noch ganz eine magisch und symbolisch bindende Handlung ist, die sich dann allmählich zu den verschiedenen Formen des religiösen, ausdrücklich mit der Anrufung der Götter verbundenen Schwurs entwickelt. Deutlich treten uns schon in den ältesten Überlieferungen über das Vorkommen des Eides diese verschiedenen Entwicklungsstufen entgegen, und es ist daher offenbar mit Rücksicht auf diese Unterschiede nicht zulässig, etwa die Anwendung des Eides bei den Griechen und Römern ohne weiteres mit derjenigen bei den Germanen oder gar diese mit der bei den Israeliten zusammenzuwerfen. Wohl aber kann unbedingt von jeder dieser nationalen Gestaltungen der Schwurhandlung gesagt werden, daß sie bei ihrem Ausgangspunkt im allgemeinen eine verschiedene Stufe in der psychologischen Entwicklung des Eides einnimmt, wenn wir für diese den Gang von der noch wesentlich ein Zaubersymbol darstellenden zu der direkt an die Gebetsformen des Götterkultus sich anlehnenden Form als maßgebend voraussetzen. Eine derartige psychologische Anordnung ist aber hier um so notwendiger, als im späteren Verlauf die sonstigen Kulturbedingungen sowie die zunehmende Macht des Götterkultus die zunächst abweichenden Gestaltungen einander annähern können.

Von diesen Erwägungen ausgehend dürfen wir wohl diejenige Form des Eides als die ursprünglichste betrachten, die wir als den Eid auf Treu und Glauben oder kürzer als den Treueid be-

zeichnen können. Er begegnet uns in seiner einfachsten Form bei den Germanen der ältesten Zeit in dem Treueid, den der Gefolgsmann dem Gefolgsherrn leistet beim Eintritt in dessen Gefolgschaft, und der offenbar wenig verändert in den Vasalleneid übergeht, der neben den indessen aus jenem Anfang entspringenden weiteren Entwicklungen des Eides fortbesteht[1]). Dieser Gefolgschaftseid ist ein Akt von Person zu Person. Er zerfällt in ein dem eigentlichen Eid vorangehendes Gelöbnis, welches durch einen mit beiden Händen ausgeführten Handschlag zwischen Herr und Vasall vollzogen wird, und dem dann der wirkliche Eid folgt, der von der symbolischen Darreichung des Schwertes und meist auch des Pferdes an den Gefolgsmann von Seiten des Herrn begleitet ist, während jener nunmehr unter Berührung dieser Objekte feierlich den Treueid ablegt. Eine Erwähnung der Schwurgötter scheint dabei im allgemeinen nicht stattgefunden zu haben, denn in der Regel wird nur des Schwurs auf das Schwert gedacht. Offenbar hat sich nun aber von dem edelbürtigen Kriegerstand aus dieser persönliche Treueid gelegentlich auch als analoge Steigerung des Gelöbnisses auf andere Berufe ausgedehnt. So schwört etwa der Fuhrmann auf seinen Wagen u. dergl. Wesentlich ist dabei immer nur die Berührung des Gegenstandes mit der rechten Hand.

Wichtiger ist eine zweite Übertragung der Ablegung des Eides, die an diesen Übergang an die weiteren Volksgenossen wahrscheinlich gebunden ist: der Eid vor dem durch die Volksgemeinde geübten Thinggericht. Indem neben andern gemeinsamen Angelegenheiten der Streit der einzelnen Genossen zum Ausgleich gebracht oder, wenn es sich um Anklagesachen handelt, über die zu verfügenden Bußen und Strafen beschlossen wird, werden diese persönlichen Angelegenheiten von den Parteien dem Volksgericht vorgetragen, während jeder den Stab des Richters unter Aussprechung der Eidesformel berührt und zugleich eine Anzahl seiner Sippengenossen als Eideshelfer vorführt, nicht um über die Sache selbst etwas auszusagen, sondern um die Wahrhaftigkeit des Schwörenden zu bezeugen. Hier trat dann, wie dies für die Angelsachsen

[1]) Tacitus, Germania 14. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4], S. 541 ff. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I[2], S. 188 ff.

überliefert ist, die Berufung auf die Eidesgötter hinzu. Man darf wohl vermuten, daß diese Berufung schon bei dem persönlichen Treueid vorgekommen sein mag, wenn auch für gewöhnlich der Schwur auf das Schwert genügte. Offenbar aber hat der öffentlichen, in heidnischer Zeit in Anwesenheit der Priester und nach Darbringung der Opfer stattfindenden Eideshandlung auch schon die gleichzeitige Berufung auf die Götter nicht gefehlt. Aus diesem Verhältnis erhellt, daß, wie immer auch die Anrufung der Gottheit bei dem Eid sich durchgesetzt haben mag, sie jedenfalls in dieser Form später ist als der Schwur bei der Waffe oder dem sonst deren Stelle vertretenden Gegenstand. Noch weniger kann darum die Gottheit selbst gewissermaßen als die Rechtsnachfolgerin dieses Gegenstandes betrachtet werden. Vielmehr nehmen beide, wie sie bei dem vollentwickelten Eid nebeneinander auftreten, so von Anfang an eine durchaus abweichende Stellung ein. Geleistet wird der Schwur nur auf das mit der Hand berührte und dadurch in eine unmittelbare magische Beziehung zum Schwörenden gebrachte Objekt, vornehmlich das Schwert: Hilfe und Sieg durch das Schwert soll ihm versagt sein, wenn er den Schwur nicht hält. Die Götter werden dagegen zunächst als Eideshelfer angerufen, gleich den befreundeten Sippengenossen; vermöge ihrer Allwissenheit sind sie aber außerdem unfehlbare Zeugen der vorangegangenen Handlungen gewesen und werden daher zugleich zu Richtern über den Eid. Damit tritt dann erst in diesem wesentlich veränderten Sinne der Gott an die Stelle des beschworenen Gegenstandes, wenn auch noch lange Zeit die Ausführung der Schwurzeremonie der Berührung eines geheiligten Objektes, auf das der Schwur abgelegt wird, nicht entraten kann. Nur rückt dieses Objekt allmählich aus der Sphäre des eigenen menschlichen Wirkens in die Sphäre der Götter selbst, in der Regel in Gegenstände des Kultus, wie in das Kruzifix, den Heiligenschrein, in denen die Gottheit anwesend gedacht wird.

### c. Der Bundeseid.

Als eine vervielfältigte Form des Treueides läßt sich der **Bundeseid** betrachten. Bei ihm gelobt der einzelne Genosse, seinem Geschlecht die Treue zu halten, indem er für das Leben eines jeden

mit seinem eigenen Leben einsteht. Als die vornehmste Pflicht der Bündnistreue gilt deshalb in jeder beginnenden Rechtsgemeinschaft die Blutrache. Darum ist das Band zwischen den Mitgliedern des Bundes ein wesentlich anderes als das zwischen dem Herrn und seinem Gefolgsmann. Die Genossen stehen auf gleicher Stufe: sie sind Brüder durch Blut oder durch Schwur, und wer den Bund bricht, hat sich selbst aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Strenger als irgendwo gilt daher in diesem Gedankenkreis die Forderung, daß wer dem gleichen Bund angehört, auch den gleichen Göttern angehören muß. Viel unmittelbarer als der einfache Treueid führt deshalb der Bundeseid zur Übertragung des Bundesverhältnisses zwischen Mensch und Mensch auf das weitere zwischen Mensch und Gott, und wie das gegen alles Fremde abschließende Bundesverhältnis die Grundlage der patriarchalischen Familie ist, so führt die Absage an die fremden Götter zum Kultus eines einzigen Stammesgottes, dem die Treue zu halten diejenige Pflicht ist, an der alle andern gemessen werden. Das ist die Entwicklung, die von jenem Ausgangspunkt des Gelöbnisses an, der auch hier nicht gefehlt hat, der Eid frühe schon bei den Semiten eingeschlagen und vor allem bei den Israeliten durch jene Übertragung des Bundesbegriffs auf die Gottheit auf dem direktesten Wege zu der endgültigen religiösen Form des Eides geführt hat[1]). Diese Einseitigkeit liegt aber unverkennbar darin begründet, daß hier die unmittelbare Übertragung des Bundesverhältnisses vom Menschen auf den menschlich gedachten Gott auch das religiöse Verhältnis zu einem streng auf Gegenseitigkeit gegründeten macht, in welchem die Gottheit, da sie als die Stifterin dieses Bundes angesehen werden muß, zu einer vor allem den Gehorsam gegen ihren eigenen Willen fordernden und die Abweichung von diesem strafenden Macht wird. In nichts offenbart sich dieses mehr als in den Eiden, die dieser Gott Jahwe selbst ablegt. Hier ist der Grundton auf den Fluch, nicht auf die Segnung abgestimmt. Auch hat zweifellos dieses der religiösen Entwicklung Israels spezifisch eigene Moment auf die ganze fernere Entwicklung des Eides ihre Wirkung ausgeübt. Anderseits läßt sich nicht bestreiten, daß in der Überwindung der in den

[1]) Vgl. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 19ff.

sonstigen semitischen Religionen überwuchernden Zaubermotive durch die absolute Vorherrschaft des religiösen Eides ein nicht hoch genug zu schätzender religiöser Fortschritt gelegen war, indem die einseitige Konzentration auf eine immerhin selbst noch rohe und ethisch unzulängliche Gottesidee ein hoher Gewinn war.

Eine charakteristische Stellung nimmt daher zwischen dem durchaus auf die Einheit einer einzigen Götterpersönlichkeit abzielenden Eide Israels und den nach einem phantastischen Götter- und Dämonenglauben orientierten semitischen Religionen bereits der Islam ein, wo Mohammed mit einer gewissen Absichtlichkeit die Wahrheitsversicherungen untergeordneteren Grades zum Teil in verschwenderischer Weise angewandt zu haben scheint, um ihre Geringwertigkeit an den Tag zu legen, während er dagegen den Gläubigen befiehlt, nur bei Allah ihre Eide zu leisten[1]). Hierin liegt wohl ein ähnliches Streben, wie es in dem Worte Jesu gegenüber dem Eid überhaupt ausgesprochen ist: »Eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, das ist vom Übel!« In der Tat, der zürnende und rächende Jahwe ist der Gott, der notwendig im Hintergrund jener niedrigeren Stufen des religiösen Eides hinzugedacht werden muß, wenn die Stellung des Eides selbst nicht unter den von der Rechtsordnung festgehaltenen religiösen Kultgebräuchen hinfällig werden soll.

### d. Zeugeneid und Verpflichtungseid.

Schon innerhalb der babylonisch-assyrischen Rechtspflege hat sich in den sonst in mannigfachen Gestaltungen auftretenden Anwendungen von Eidesformeln, die tief in alle Gebiete der Magik und Mantik hineinreichen, eine Anwendung ausgesondert, die bis zum heutigen Tage in wenig veränderter Weise fortbesteht: das ist dasjenige Gebiet des Rechtslebens, wo sich das Bedürfnis in besonders hohem Grade geltend macht, sich der Zuverlässigkeit einer Aussage im öffentlichen Interesse zu versichern. Es sind hauptsächlich zwei unter sich wieder verschiedene Fälle, die hierher gehören. In dem einen will man durch den Eid den möglichst großen Grad von Sicherheit über die Wahrheit der Aussage eines Menschen gewinnen; im andern soll der Schwörende durch seinen Eid den mög-

[1]) J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, 1914, S. 194ff.

lichst großen Grad von Sicherheit dafür gewähren, daß er eine Verpflichtung, die er unter seinem Eid übernimmt, erfüllen wird. Prinzipiell stimmen beide Zwecke überein: beidemal handelt es sich um die Zuverlässigkeit des Schwörenden. Insofern war also der Eid der germanischen Eideshelfer prinzipiell richtiger als der heutige Zeugeneid. Davon, daß jemand die Zuverlässigkeit seines Sippengenossen genau kenne, durfte man vielleicht eher überzeugt sein, als davon, daß der Schwörende alle die Eigenschaften besitze, die zu einem zuverlässigen Zeugen gehören. Noch mehr pflegt der Verpflichtungseid eine Formalität zu sein, die bei demjenigen überflüssig ist, der sonst ein gewissenhafter Mensch ist, und bei demjenigen nichts hilft, der es nicht ist. Gleichwohl wird man noch am ehesten die Forderung für berechtigt halten, daß wer für lange Zeit, vielleicht für sein ganzes Leben eine ernste Verpflichtung übernimmt, ein feierliches Gelöbnis ablege, während eine solche Forderung dem gegenüber kaum berechtigt ist, der eine rasch vorübergehende Begebenheit, auf die seine Aufmerksamkeit vielleicht nicht einmal eingestellt war, bezeugen soll. Unter diesem Gesichtspunkt ist es offenbar höchst charakteristisch, daß die Geschichte des Prozesses in einer sehr frühen Zeit einen Höhepunkt der Anwendungen des Eides erreicht hat, von dem aus sich dann diese wieder allmählich auf engere Grenzen beschränkte. Aus der Zeit der Dynastie Hammurabis (etwa 2200 v. Chr.) ist uns eine Reihe von Rechtsurkunden über Kauf und Verkauf von Grundstücken, Sklaven usw. überliefert, in denen die Belege für die rechtmäßige Ausführung der Geschäfte mit großer Gewissenhaftigkeit verzeichnet sind. Dabei pflegt aber nicht nur eine große Zahl von Zeugen als anwesend genannt zu werden, sondern neben den sonst erforderlichen Angaben bildet eine stehende Formel die Mitteilung, daß nach Abschluß des Geschäfts beide Parteien geschworen haben, niemals wieder miteinander Prozeß zu führen, wobei Marduk, der Stadtgott Babels, meist auch noch ein weiterer Gott, wenn einer der Vertragschließenden nicht in Babel zu Hause ist, und endlich der König als die drei zu einem ordentlichen Schwur erforderlichen Götter angerufen werden[1]). Ähnlich umständliche Formalitäten

[1]) Leipziger Semit. Studien, I, 1904. S. Daiches, Babylon. Rechtsurkunden, H. 2.

scheinen im ägyptischen Rechtsverfahren stehend gewesen zu sein, nur daß sich hier gelegentlich die Versicherung der Parteien, sich mit dem Bescheid des Richters zufrieden zu geben, zu Selbstverwünschungen steigern konnte[1]). Demgegenüber war das römische Recht von früh an darauf bedacht, den Eid aus dem Gebiet der bürgerlichen Rechtsgeschäfte überhaupt zu entfernen, und das neuere gemeine Recht ist, gegenüber dem im ganzen den Eid beschützenden Streben der Kirche, dieser Tendenz treu geblieben. Nur bei dem Strafrecht macht, teils im Hinblick auf die Bedeutung, die hier der Beglaubigung der Aussage zukommt, teils wohl auch infolge der Beziehung zahlreicher Delikte zur religiösen Verschuldung noch heute der Eid seine alten Rechte geltend. Es ist aber wohl nicht ausgeschlossen, daß er auch aus dieser Position allmählich verschwindet und durch das einfache Gelöbnis ersetzt wird.

Ordnen wir, von den besonderen Gestaltungen absehend, in denen die abweichenden Volksanschauungen in sie eingreifen, diese Entwicklung in ein Ganzes, das seinen allgemeinen Wendepunkt in der ausschließlichen Richtung des Eides an die Götter hat, so erhellt in der Tat ohne weiteres, daß eben in diesem Übergang der Eid als eine seinem Wesen nach symbolisch-religiöse Ausdrucksform allmählich entweder seiner Veräußerlichung oder aber seiner Einschränkung entgegengehen muß. Seine lebendigste Wirksamkeit liegt wohl an der Stelle, wo er noch gleichzeitig den Charakter eines in der Eidgebärde sich äußernden magischen Symbols und der Beziehung dieses Symbols auf die Gottheit hat. Sobald aus dieser Verbindung das erste Glied verschwunden ist, hat das zweite keine dauernde Stelle mehr. Statt seiner bleibt das religiöse Bewußtsein in seinen alle entscheidenden Handlungen der Persönlichkeit begleitenden Wirkungen zurück, neben denen die besondere Anrufung der Gottheit in einer spezifischen Eidesformel überflüssig wird. Denn hier wird in einer solchen dem einzigen Verkehr des Gläubigen mit Gott, der noch offensteht, dem Gebet, als Überlebnis einer älteren Zeit

[1]) »Wenn ich mich wende, um dagegen zu reden, so will ich hundert Hiebe haben und des Anteils verlustig gehen«. (Spiegelberg, Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der 18. bis 21. Dynastie, etwa 1500 bis 1000 v. Chr.) Die Schilderung eines ägyptischen Hochverratsprozesses im Neuen Reich vgl. Erman, Ägypten, I, S. 205ff.

eine magische Beschwörung beigefügt, die als absterbender Rest allmählich zu einer konventionellen äußeren Formel zu werden droht. Die sich einstellende Uniformität dieser Formel nach Gewohnheit und Landesbrauch ist das sprechende Zeugnis dieses Enderfolgs, mag sie nun, wie bei den Israeliten, in dem stereotypen »so wahr Jahwe lebt«, oder, wie in den babylonischen Kaufverträgen, in der Nennung der drei üblichen Götter bestehen. Durch alles dies kennzeichnet sich aber der Eid überhaupt als eine Übergangsform, die uns als der letzte Rest dereinst reich entwickelter magischer Rechtssymbole poetisch noch immer anmuten mag, die aber, wie in allen übrigen Bestandteilen, so auch in diesem durch die Entwicklung des Götterglaubens ihrem Untergang entgegengeht. Denn es ist, wie gerade die Geschichte des Eides zeigt, dieselbe Mission, die der Götterglaube hier wie überall in der Geschichte der Religion erfüllt: er nimmt die vorangegangenen religiösen Triebe in sich auf und führt deren mythologische Motive zu ihren reichsten Gestaltungen, um schließlich die Mythologie selbst zu überwinden.

## 4. Das Gottesgericht.

### a. Die Götter als Stifter der Rechtsordnung.

Die gewaltigste Umwälzung, die der Götterglaube in den Rechtsanschauungen und in dem Rechtsleben der Völker hervorbringt, besteht ohne Frage in der Auffassung des Rechts als einer von den Göttern gestifteten Ordnung. Wohl mag es zuvor schon einzelne Vorstellungen geben von dem was recht und unrecht sei, aber zu einer in sich zusammenhängenden Ordnung wird das Recht, soweit immer wir seinem Ursprung nachgehen können, erst unter der Wirkung des Götterglaubens. Die Götter erst gestalten es zu einer unverbrüchlichen Ordnung, die unter ihrem obersten Schutze steht. Dieser Gedanke findet aber wiederum auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung jedesmal einen charakteristischen Ausdruck, bei dem auch hier die nationale Eigenart der Form, in der dies geschieht, ihr besonderes Gepräge gibt. Der Eid bei den Göttern und der Glaube an die Götter als höchste Richter bilden in diesem Sinne notwendige Ergänzungen. Doch wie der Eid gerade

im Hinblick auf die Stellung, die die Götter in ihm einnehmen, sich ändert, so ändern sich auch die Vorstellungen über die Art, wie die Götter dieses Richteramt ausüben; und was in dieser Beziehung von den Formen des Eides gilt, das gilt ganz so von den Göttern als Vollbringern der Rechtsordnung: nicht das zeitlich Frühere ist unbedingt das psychologisch Ursprünglichere, sondern auf das ganze Medium der Kultur kommt es an, in welches die Rechtsanschauungen getaucht sind, wenn wir die verschiedenen Erscheinungsformen in eine psychologische Entwicklungsreihe ordnen wollen. Auch hier lassen sich aber drei Formen, ähnlich wie beim Eide, als repräsentative Stadien der Rechtsentwicklung herausgreifen.

Das lebendige Bild einer ursprünglichen, unter dem Schutz der gegenwärtig gedachten Götter stehenden Rechtssetzung bietet uns das Volksgericht der Germanen. Im Freien, an Quellen oder in Lichtungen des Waldes versammelt sich die gesamte Volksgemeinde unter dem Vorsitz der Häuptlinge und der Priesterschaft. Die Priester werfen das Loos, das entscheidet, ob der Gerichtstag abgehalten oder auf eine spätere Zeit verschoben werden soll. Dann wird ein Opfer dargebracht, ehe über die zur Verhandlung stehenden Gegenstände beraten und nach dem Vorschlag des Richters oder eines eigens dazu bestimmten Urteilsfinders abgestimmt wird. Durch Aufschlagen der Speere erteilt die Landsgemeinde ihre Zustimmung in Sachen des Gerichts wie der sonstigen zur Verhandlung stehenden gemeinsamen Angelegenheiten[1]). Mag an diesem feierlichen Gerichtsverfahren, an dem jeder freie Mann teilzunehmen berufen ist, im Laufe der Zeit manches zur äußeren Form geworden sein, der Grundgedanke, daß die Götter als die höchsten Richter die Verhandlung leiten, ist doch in diesen Formen selbst so lebendig geblieben, daß die ganze Handlung sichtlich als ein in erster Linie gottesdienstlicher Vorgang erscheint. So läßt uns diese Schilderung den Blick in eine Zeit tun, in der es noch keine festen Rechtssatzungen gibt, sondern wo jedes an einem geheiligten Tag stattfindende Volksgericht sich sein eigenes Recht schafft, wo aber dieses doch gleichzeitig in der Idee der unwandelbaren Gerechtigkeit der

[1]) **Tacitus, Germania, 8 ff.**

Götter seine bleibende Grundlage hat. Noch gibt es daher auf dieser Stufe kein festes Gesetz, das von der Gottheit selbst oder unter ihrem Beistand von einem überragenden Gesetzgeber als eine bleibende Norm des menschlichen Lebens geschaffen wäre, sondern bei der fortwährend sich erneuernden Schöpfung des Rechts ist jeweils die richtende Gemeinschaft die Vollbringerin eines göttlichen Willens, der als der Träger des noch im Flusse befindlichen Rechtsbewußtseins gilt. Damit sind freilich einer solchen Zeit ursprünglicher Rechtsbildung ihre Grenzen gezogen. Ist sie doch selbst eigentlich mehr Ideal als Wirklichkeit. Denn ohne Widerspruch, ohne den Streit persönlicher Interessen und Parteiungen ist es natürlich schon in den germanischen Volksgerichten ältester Zeit nicht abgegangen; und ebensowenig sind die bei bestimmten Gelegenheiten ausgebildeten Rechtsgewohnheiten ohne Einfluß geblieben. So mußte dieser fließende Zustand, wie er ja annähernd noch zu Taciteischer Zeit bestanden haben mag, mit innerer Notwendigkeit zu einer weiteren Stufe emporführen, auf der jenes lebendige, eben darum aber auch veränderliche Recht zu einem dauernderen, in festen Satzungen niedergelegten wurde, das freilich dafür auch jenem Schutz der Götter entsagen mußte. Der gewaltige Vorgang, der zu diesem Wandel geführt hat, ist in den germanischen Ländern das Eindringen der neuen Religion gewesen, die in diesem Fall nicht bloß die alten Götter, sondern auch die in der alten Zeit lebendige Mitwirkung der Gottheit überhaupt bei der Rechtshandlung bis auf geringe Reste beseitigte. Indem das Christentum den heidnischen Götterglauben aus allen Lebensgebieten zu verbannen suchte, wo es ihn nicht in wesentlich geänderter Form zu assimilieren vermochte, konnte ihm das Rechtsleben der alten Zeit am allerwenigsten standhalten. Das Volksgericht blieb bestehen, aber es hörte auf zugleich eine religiöse Kulthandlung zu sein; statt der lebendig anwesend gedachten Götter erhielten sich nur zwei Bestandteile des alten Kultus, die sich, der eine in einzelnen Überlebnissen, der andere als übriggebliebener religiöser Einschlag, bis in die Gegenwart erhalten haben: die Symbole, die freilich meist zu relativ gleichgültigen Zeichen geworden sind, und der Eid, der wesentlich erst unter dem Einfluß des Christentums seine Entwicklung zur

endgültigen Form des religiösen Eides erfahren hat. So sind die alten deutschen Rechtsbücher entstanden, besonders die Lex Salica, die den Charakter dieser mit der römischen Kultur in Berührung getretenen Volksrechte christlicher Zeit am getreuesten widerspiegelt. Ihr Gepräge empfangen diese späteren Volksrechte gerade dadurch, daß sie den allgemeinen Geist der germanischen Rechtsanschauungen bewahrt, aber diese Anschauungen völlig auf das bürgerliche Leben selbst gegründet haben. Das unterscheidet sie wesentlich von den Gesetzgebungen der andern Völker, die in dieser Genealogie des weltlichen aus dem religiösen Recht die der Entwicklungsgeschichte des Eides parallel gehenden Stufen einnehmen.

Unter ihnen steht hier der Mosaische Dekalog als der folgerichtigste Ausdruck einer streng theokratischen Rechtsordnung allen andern voran. Dies ist die Eigenart des nationalen Jahwekultus, die diesem ehrwürdigen Denkmal religiöser Rechtssatzung seine Stellung über allen andern der gleichen Gedankensphäre angehörigen Schöpfungen anweist. Es ist dabei jene Idee eines zwischen dem Gott und seinem Volk geschlossenen Bundes, die auch diesem alten Gesetz seine einseitige Ausprägung gibt, wie sie in den beiden eng zusammengehörigen Begriffen des auserwählten Volkes und des eifersüchtig über der Bundestreue dieses Volkes wachenden Gottes sich ausspricht. Das ist es aber zugleich, was dieser Religion den Charakter eines Rechtsgeschäftes gibt, bei dem jeder der Beteiligten auf seinen Vorteil bedacht ist. Es ist dieselbe Abwägung von Leistung und Gegenleistung, die in der Zumessung von Schuld und Strafe unerbittlich zum Jus talionis und in weiterer Folge zu jener Anhäufung äußerlicher Kultvorschriften führt, in denen ein willkürlich ausgeklügelter Priesterkodex das Leben der Gemeinschaft unter seine Herrschaft zwingt. Gerade in seinem Gegensatz zu diesen späteren Ausartungen bleibt der Dekalog in seiner lapidaren Einfachheit, in der er die Furcht Gottes den andern nächst heiligen Geboten als das höchste voranstellt, das erhabenste Dokument einer rein religiösen Rechtsordnung, welches die Geschichte kennt. Ein weiterer Aufstieg dieser streng theokratischen Gesetzgebung ist unmöglich. Wo immer daher in der alten Welt mit dem Götterglauben zugleich die Rechtsordnung aus dem Götterkultus und als

eine Schöpfung des an seiner Spitze stehenden Priestertums entstanden ist, da haben in der Folgezeit die Bedürfnisse des äußeren Lebens mehr und mehr diese ganz nach dem Kultus orientierte Rechtsordnung hinter einer von den Interessen des Staates geleiteten zurücktreten lassen. Das früheste und in seiner Gattung vollendetste Beispiel dieser Art ist das berühmte Gesetz Hammurabis. Die Stele, auf der es verzeichnet ist, trägt das Bild des Sonnengottes, der dem König sein Gesetz überreicht. Aber dieses Gesetz selbst ist eine Schöpfung dieses Herrschers; die Beziehung auf die Gottheit ist im wesentlichen zu einer äußeren Form geworden.

Dies sind die drei Stadien, in denen sich, wie wir voraussetzen dürfen, die Entwicklung der Rechtsordnung im allgemeinen bewegt. Natürlich gibt die Reihenfolge dieser drei typischen Formen kein Bild ihrer wirklichen Entwicklung. Mag in andern Fällen das unmittelbar in der Volksüberlieferung lebende Recht längst verschollen sein, weil ihm die zufällige Gunst der Erhaltung durch fremde Beobachter nicht zustatten gekommen ist, daran, daß es überall einmal eine solche Zeit eines der Sammlung und Überlieferung vorausgehenden Rechtslebens gegeben hat, kann aber ebensowenig gezweifelt werden wie daran, daß noch in Griechenland und besonders in Rom die Einflüsse des Götterkultus und der an ihn gebundenen priesterlichen Funktionen tief in die spätere Zeit hereinreichen. In dieser Beziehung trägt jene babylonische Gesetzgebung trotz des sonst in diesem Volke verbreiteten Wunder- und Vorzeichenglaubens eigentlich einen verhältnismäßig aufgeklärten Charakter an sich, und insofern bezeichnet sie bereits ein Stadium, in welchem das Recht allmählich aus den Händen der Götter in die der großen Gesetzgeber hinüberwandert.

### b. Das Menschenopfer.

Wenn man den Eid die höchste theoretische Betätigung des Götterglaubens nennen kann, so gibt es neben ihr noch eine zweite, praktische, die ihr der Gesinnung nach verwandt, dabei aber als Werk der religiösen Hingabe an die Gottheit weit überlegen ist. Was der Eid in jener äußersten Form verspricht, in der er das Leben des Schwörenden zum Pfand setzt für sein Wort, das hält

das Menschenopfer wirklich. Der Mensch wird den Göttern geopfert oder opfert sich selbst. Als eine solche Tat äußerster Hingabe an die Gottheit hat es nicht seinesgleichen, aber es hat seine Vorläufer in einer dem Götterkultus längst vorangegangenen Zeit in den beiden Formen des Blutzaubers, deren Nachwirkungen auch bei dem Menschenopfer zu spüren sind: in der Schließung der Blutbrüderschaft und in dem Verzehren des getöteten Feindes. Wie in diesen beiden Fällen das Blut als Träger des Lebens eine magische Kraft aus dem Körper des einen in den des andern überströmen läßt, so werden der Gott und der geopferte Mensch eins, und bei der wirkungsvollsten Form des Menschenopfers nimmt daher die Opfergemeinde teil an dem Opfermahl, das der Gottheit dargebracht wird. Das ist dann die Wurzel jener Idee des Bundes mit dem Gott, die in Anlehnung an das blutige Tieropfer der israelitischen Religion ihr Gepräge gegeben hat, die aber auch in direkter Verbindung mit dem Menschenopfer ein Grundmotiv der mexikanischen und wohl auch mancher vorderasiatischer Götterkulte gewesen ist.

Nun ist es kaum wahrscheinlich, daß von den anthropophagischen Sitten der primitiven Völker ein Zusammenhang zu dem den Göttern gespendeten Menschenopfer hinüberführt. Dennoch läßt sich an der inneren Verwandtschaft beider Erscheinungen nicht zweifeln. In der Tat werden sie schon dadurch in eine nähere Beziehung gebracht, daß, wie die kannibalische Sitte, so das Menschenopfer, wo es uns in der Frühzeit der Kulturvölker begegnet, vorzugsweise an den im Krieg besiegten Feinden, seltener aus andern Anlässen, namentlich zum Zweck der Abwehr einer schweren allgemeinen Gefahr geübt wird. Vor allem aber scheinen nach der Überlieferung der Urzeit der Germanen wie der Römer jene beiden charakteristischen Fälle des Menschenopfers nicht gefehlt zu haben: das Opfer der in der Schlacht gefangenen Feinde und das des Häuptlings oder Königs für sein Volk[1]). Doch sind dies keinesfalls die einzigen Motive gewesen. Vielmehr scheint es sich mit dem

[1]) Über Menschenopfer bei den Germanen E. Mogk, Abh. der Sächs. Ges. d. Wiss., 1909, S. 601ff. Bei den Römern Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 54. Über die Sage von der Selbstopferung der Dezier vgl. Fr. Schwenn, Das Menschenopfer bei den Griechen und Römern, 1915, S. 155ff.

Menschenopfer ähnlich wie mit dem Eide zu verhalten: ja die nationalen Unterschiede sind wahrscheinlich bei dieser höchsten Form der Hingabe an die Gottheit noch bedeutender. Ist es doch undenkbar, daß das Menschenopfer aus völlig andern Motiven hervorgegangen sei als das Opfer überhaupt. So sehr es daher der eigenartigen Entwicklung widersprechen würde, die diese höchste Kultusform bei den verschiedenen Völkern genommen hat, ebensowenig ist es psychologisch denkbar, daß das spezifisch israelitische Opferritual, das so ganz besonders das Gepräge der Jahwereligion trägt und sich in dieser Beziehung selbst von den andern semitischen Kulten unterscheidet, den Gedanken des Opfers und daher namentlich auch des Menschenopfers in seiner allgemeingültigen Bedeutung entwickelt habe, wie man dies im Anschlusse an eine Hypothese von S. Reinach angenommen hat. Gewiß läßt sich nicht zweifeln, daß die Idee des Tabu einen hervortretenden Bestandteil des israelitischen Kultus bildet. Dennoch bedarf es einer ziemlich künstlichen Interpretation, um auch bei allen andern Völkern das Opfer auf dieses uniforme Motiv zurückzuführen[1]). Insbesondere gilt dies für das Menschenopfer, das je nach den Bedingungen seiner Darbringung aus sehr abweichenden Motiven entstehen kann. Namentlich entfernen sich hier die phönikischen, syrischen und die ihnen sonst verwandten Opfer der Vegetationskulte von den beiden Formen, in denen uns bei den Germanen und Römern vornehmlich im Kriege das Menschenopfer begegnet. Auch ist es richtig, daß die früher verbreitete Theorie, nach der das Opfer von Anfang an ein Geschenk an die Gottheit sein sollte, gerade für den Ursprung desselben nicht zutrifft, indem hier durchaus die magische Wirkung auf die Gottheit im Vordergrund steht[2]). Aber es verhält sich damit analog wie mit dem Übergang des Eides von der magischen Beschwörung zu der Anrufung des Schutzes der Götter. So wird denn auch speziell von den Germanen berichtet, es sei bei ihnen ein alter Brauch gewesen, bei Mißwachs und Hungersnot,

---

[1]) Fr. Schwenn, Das Menschenopfer bei den Griechen und Römern, S. 144ff. Über Tabu S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, II, p. 18ff. III, p. 237ff. Vgl. dazu über die allgemeinen Motive des Tabu Völkerpsychologie, Bd. 4², S. 421ff. und Bd. 6², S. 459ff.

[2]) Völkerpsychologie, Bd. 6², S. 459ff.

außerdem aber auch, um solches Unheil für die Zukunft abzuwehren, in periodischen Zwischenräumen Menschen zu opfern[1]). Dieses Opfer trägt den Charakter eines Fruchtbarkeitsopfers an sich, und es ist als solches möglicherweise den eigentlichen Götterkulten als eine Form des Vegetationszaubers vorangegangen. Ebenso ist die Angabe, daß die Germanen bei einem Siege ihre Feinde ins Wasser warfen und an Bäumen aufhingen, nicht ohne weiteres als ein Opfer zu deuten, sondern es kann ebensogut eine bloße Äußerung jenes bekannten Furor teutonicus gewesen sein, der später noch bei den Römern gefürchtet war. In solchen blinden Wutausbrüchen besteht der Opferkult nirgends, und so werden wohl auch erst jene solennen Hinrichtungen gefangener Feinde bei der Siegesfeier als wirkliche den Göttern dargebrachte Opfer anzusehen sein, die bei Römern wie Germanen gleichzeitig mit der Niederlegung der erbeuteten Goldschätze an dem Altar der Götter erfolgten. In diesem Fall wird man aber auch annehmen dürfen, daß das Geschenkmotiv, wie dies die andern den Göttern dargebrachten Geschenke zeigen, bereits in den Opfergedanken als wesentlicher Bestandteil mit eingegangen war. Gerade das Geschenk bildet ja keinen Gegensatz zu dem Zauber, sondern es bezeichnet nur eine höhere Stufe der magischen Handlung, die das Opfer allezeit bleibt, insofern zu dem Wunsch, auf die Götter einen Zwang auszuüben, der weitere hinzutritt, ihnen wohlgefällig zu sein, — eine Steigerung der ähnlich. die von der Beschwörung zum Bittgebet hinüberführt.

Für die verschiedene Gestaltung der Opferidee bei Semiten und Indogermanen sind im Hinblick hierauf nun aber besonders auch diejenigen Züge der Sage kennzeichnend, die äußerlich das gleiche Motiv zu enthalten scheinen, wo nun aber trotzdem gerade das Verhältnis zu der Gottheit einen tiefgreifenden Unterschied erkennen läßt. Augenfällige Beispiele bieten die Sage von der Opferung Isaaks und die andere von Iphigenia auf Aulis. Beide stimmen darin überein, daß die Gottheit das Opfer verlangt, aber im letzten Augenblick ein Tier an Stelle des zu opfernden Sohnes oder der Tochter unterschiebt. Beide Sagen behandeln also das gleiche Problem der Abschaffung des Menschenopfers durch die Gottheit

[1]) **Mogk, a. a. O., S. 628ff.**

selbst. Aber wie völlig verschieden ist der kultische Hintergrund, auf dem sich die Erzählung abspielt! Die Versuchung Abrahams erscheint als ein reiner Willkürakt Jahwes, der unbegreiflich sein würde, wenn nicht aller Wahrscheinlichkeit nach der Gegensatz der Israeliten zu den dem Erstgeburtsopfer huldigenden Kanaanitern im Hintergrund stünde. Ganz anders die Iphigeniensage. Hier reiht sich dieses letzte Menschenopfer, das die beleidigte Göttin den nach Troja ausziehenden Griechen erläßt, indem sie der Tochter des Königs eine Hirschkuh unterschiebt, eben jenem Gedanken der Hingabe an die Gottheit an, wie ihn auch sonst die Sage als die äußerste Steigerung der Opferidee kennt.

Vielleicht hängt mit diesen verschiedenen Gestaltungen des Opfergedankens schließlich noch das eigentümliche Verhältnis zusammen, in welchem das Menschenopfer zu der Entstehung der Todesstrafe als eines äußersten Aktes staatlicher Rechtsordnung steht. Es ist bemerkt worden, daß die alten Germanen eine eigentliche Todesstrafe erst verhältnismäßig spät gekannt haben. An ihrer Stelle übten sie die Friedloslegung. Der Missetäter wurde aus der Gemeinschaft der Volksgenossen verbannt, er hatte fernerhin im Wald und in der Einöde in der Gesellschaft der Wölfe seine Wohnstatt, und jeder war berechtigt ihn zu töten, wo er ihn traf. Aber mit der Entstehung der Götterkulte ergab sich eine Art des Verbrechens, für die die Friedloslegung nicht genügte: das war der Frevel gegen die Götter. So folgte, wie man vermuten darf, die Darbringung dessen, der sich des Sakrilegs schuldig gemacht hatte, mit innerer Notwendigkeit als Opfer auf dem Altar der Götter. Der Friedlose würde ja immer noch in Wald und Feld, in die er verstoßen wurde, ihres Schutzes teilhaftig gewesen sein[1]). So ist es überhaupt nicht unwahrscheinlich, daß, ähnlich wie man den gefangenen Feind den Göttern opferte, so auch die Todesstrafe an dem Verbrecher zunächst als Opfer vollzogen wurde, indem zuerst das Verbrechen gegen die Götter selbst, dann aber auch, nachdem die Friedloslegung in Abgang gekommen war, jedes schwerere Verbrechen mit dem Opfertod bestraft wurde. Als Parallele darf wohl angeführt werden, daß noch bei den Griechen der historischen Zeit

[1]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I², S. 243f.

die Anklage einer Leugnung der heimischen Götter genügte, um über den Schuldigen die Todesstrafe zu verhängen, wie wir aus der Verurteilung des Sokrates wissen. Freilich erschien bereits den Zeitgenossen diese Tat als ein Frevel. Sonst gehört das eigentliche Menschenopfer bei den Kulturvölkern nur einer frühen Zeit an. Nachdem es sich von den eigenen Volksgenossen auf das Siegesopfer und auf die fast nur noch in der Sage fortlebenden Überlieferungen einer Selbstopferung zurückgezogen, sind jedoch andere Erscheinungen an seine Stelle getreten, die zu Zeiten eine nicht minder verbreitete Seite kultischer Rechtshandlungen gebildet haben: die Gottesurteile.

### c. Die Gottesurteile.

Während bei dem Menschenopfer die Gottheit als die oberste lohnende und strafende Macht erscheint, der der Mensch als Gabe dargebracht wird, sei es um Sühne für eine begangene Tat, sei es um Segen für ein künftiges Unternehmen zu gewinnen, besteht die Zeremonie des Gottesurteils in einer durch bestimmte magische Hilfsmittel unternommenen Frage an die Gottheit, durch die dieselbe zur Entscheidung entweder im Streit der Parteien oder über Schuld oder Unschuld eines Angeklagten genötigt werden soll. Steht daher beim Menschenopfer der Gott als höchster Richter jenseits des weltlichen Gerichts, so wird er beim Gottesurteil als verborgener, aber in den Hilfsmitteln des gerichtlichen Verfahrens unmittelbar tätiger Teilnehmer gedacht, der durch sein Urteil die Frage entscheidet. Darum bildet das Gottesurteil unter allen Umständen die letzte unwiderrufliche Instanz. Zugleich führt aber hierbei die Notwendigkeit nach Hilfsmitteln zu suchen, die die Gottheit zur Kundgebung ihres Urteils zwingen, zu Festsetzungen, die auf den Glauben an die Wirkung dieser Erkundungsmittel gegründet sind. Hier zeigt nun die Geschichte der Gottesurteile, daß die Symbolik der Rechtshandlungen, wie wir sie oben kennen lernten, die Hauptquelle gewesen ist, aus der das Zeitalter seine Kenntnis der Kundgebungen der Götter schöpfen zu dürfen glaubte, ein Beweis für die magische Bedeutung, die bereits den wichtigeren symbolischen Handlungen an sich zukam. Nur dasjenige Erkundungsmittel, das wahrscheinlich das früheste war und jedenfalls, nachdem

die übrigen Formen verschwunden waren, das letzte geblieben ist, macht hier eine bemerkenswerte Ausnahme. Dies ist der Zweikampf zwischen den streitenden Parteien oder, wenn ein Einzelner für sich allein seine Unschuld oder sein Recht zu erweisen unternimmt, der Kampf gegen jeden, der dieses Recht bestritt.

Diese Unabhängigkeit von den allgemeinen Kräften der Natur ist es nun aber auch, die dem Zweikampf gegenüber den andern Formen des Ordals eine einigermaßen zweifelhafte Stellung gibt. Hier, wo er durch seine eigene Kraft für seine Sache einsteht, erscheint der einzelne Mensch selbst als der Träger des göttlichen Willens, der für ihn oder gegen ihn entscheidet, und so fehlt gerade dieser Form des Gottesurteils der objektive Charakter, den das unparteiische Urteil, auch wenn es von der Gottheit herrührt, fordert. Es ist darum bezweifelt worden, ob der Zweikampf als Rechtsmittel überhaupt zu den Gottesurteilen zu zählen sei[1]). Ist es doch denkbar, daß in einer Gesellschaft, in der jedem ein freies Fehderecht zusteht, auch das Duell als ein Weg sich selbst Recht zu schaffen anerkannt ist; und in der Tat scheint bei den nordgermanischen Völkern eben im Zusammenhang mit dem Fehderecht ein solches Recht der Parteien, ihren Rechtsstreit mit den Waffen auszufechten, in anerkannter Geltung gewesen zu sein. Aber dabei ist doch zu bedenken, daß es sich hier nicht bloß um eine Alternative handelt, sondern daß innerhalb einer solchen Sphäre eng verbundener Rechts- und Religionsanschauungen das Vertrauen auf die eigene Kraft und das Vertrauen auf die Hilfe der Götter einander keineswegs ausschließen. Auch ist es immerhin möglich, daß das Duell rein als eigene Kraftprobe zuerst in Gebrauch war, daß aber dann unter dem gleichen Zwang der Motive, der den gesprochenen Rechtswillen mit dem zugehörigen Symbol begleitete, auch der Glaube an die Hilfe der Götter diesem Selbstvertrauen den Charakter eines Gottesurteils mitteilte. Hier wie überall ist der Mensch von einer Vielheit von Affekten beherrscht. Auch spricht die Stellung, die der Zweikampf gegenüber andern Rechtsmitteln im alten deutschen Recht zu Zeiten einnahm, offenbar dafür, daß er als ein Gottesurteil ersten Ranges geschätzt wurde. Galt doch in Deutschland, wenn

[1]) Vgl. von Amira, a. a. O., S. 217f.

auch nicht offiziell bei den Gerichten, so nach der allgemeinen Volksüberzeugung, das Kampfurteil als das allen andern übergeordnete[1]). Dafür, daß das Kampfurteil aus alter heidnischer Zeit stammt, spricht übrigens auch die Bekämpfung desselben durch den christlichen Klerus, der sich gegen die Gottesurteile im allgemeinen keineswegs ablehnend verhielt.

Im Gegensatz zu dem Kampfurteil treffen nun die hauptsächlichsten andern Gottesurteile darin zusammen, daß sie an die auch in der Rechtssymbolik vorherrschenden Elemente des Feuers und des Wassers gebunden sind. Beide gelten schon in der Symbolik der Rechtshandlungen als die reinen und darum als die reinigenden Elemente. Von diesem Begriff der Reinheit ausgehend, werden dann die Ordale in ihren besonderen Formen entwickelt. Bei der Feuerprobe hat der Angeklagte ein glühendes Eisen mit bloßer Hand zu tragen oder die Hand ins Feuer zu halten: bleibt sie unversehrt, so ist damit seine Unschuld bewiesen. Bei der kalten Wasserprobe wird er ins Wasser geworfen: sinkt er unter, so ist seine Unschuld bezeugt, schwimmt er oben, so ist er schuldig, denn das reine Element duldet keinen Missetäter usw. Eine Modifikation, die übrigens meist zur Feuerprobe gezählt wurde, ist die heiße Wasserprobe, der »Kesselfang«, bei welchem ein Stein oder Ring in einen Kessel mit siedendem Wasser geworfen wurde und von dem Angeklagten mit der bloßen Hand aus diesem herausgeholt werden mußte. Diese unmittelbar an die symbolische Bedeutung der Elemente anknüpfenden ältesten Ordale, unter denen weitverbreitet namentlich das kalte Wasserordal, z. B. auch in Babylonien vorkam, wurden noch in der christlichen Zeit beibehalten, wo einzelne Klöster das Recht der Ausführung beider Proben geübt haben sollen[2]). Dazu fügte die Kirche noch neue Ordale, die sich dadurch kennzeichnen, daß sie eine Beziehung zu den symbolischen Rechtshandlungen, wie sie jenen älteren eigen sind, vermissen lassen: so das Kreuzurteil, das als Ersatz des Zweikampfes diente, indem die beiden, zwischen denen die Probe entscheiden sollte, vor einem Kruzifix mit hocherhobenen Händen solange stehen mußten, bis die Arme des einen

[1]) Grimm, a. a. O., II[4], S. 588.

[2]) Grimm, a. a. O., II[4], S. 565ff.

herabsanken, eine Probe, die ihren kirchlichen Ursprung durch eine gleichzeitige von dem Priester gelesene Messe erweist[1]). Eben dahin gehört die Eßprobe, bei der in dem Verschlucken eines Brodes oder einer Hostie der Beweis der Unschuld bestand. Endlich fanden frühe schon verbreitete Motive des Volksaberglaubens Eingang in das Ordalwesen: so bei dem Bahrgericht, welches sich auf die Sage gründete, die Wunden eines Ermordeten begönnen zu bluten, wenn der Mörder an seine Bahre geführt werde, usw.

Es ist begreiflich, daß unter allen diesen Formen das Kampfurteil sich am längsten behauptet hat. Kam ihm doch nicht bloß das einem kriegsbereiten Geschlecht eigene Streben der Selbstbehauptung, sondern auch das Vertrauen des Mutigen auf einen besonderen Schutz der Gottheit zu Hilfe. Aber auch das Feuer- und das Wasserordal findet in den nahen Beziehungen zu der allgemeinen Verbreitung der Feuer- und Wasserlustration eine unverkennbare Stütze, wie denn diese Lustrationssitten wohl schon auf die symbolischen Bedeutungen der Elemente eingewirkt haben, daher nicht minder diese beiden Arten des Gottesurteils wahrscheinlich, wenn sie auch in ihrer Form variieren können, sehr weit verbreitet sind[2]).

Eine so dunkle Seite des deutschen Gerichtswesens übrigens das Gottesurteil in seinen späteren Ausartungen in den Hexen- und Ketzerprozessen bildet, so findet doch in der Stellung, die es in der älteren Zeit als anerkanntes Rechtsmittel einnimmt, die

---

[1]) Grimm vermutet allerdings, daß eine analoge Form schon unter Anrufung der Götter in heidnischer Zeit bestanden habe (a. a. O., S. 587).

[2]) Kohler (Das Recht der Azteken, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 11, S. 86ff.) bemerkt allerdings, bei den Azteken fänden sich trotz mancher sonstiger Analogien mit Rechtsgewohnheiten der Alten Welt keine Gottesurteile. Doch berichtet er nach seinen Quellen über Bedingungen der Straflosigkeit oder sogar der Belohnung von Angeklagten, z. B. bei gelungener Flucht, die möglicherweise als eine Abart von Gottesurteilen gedeutet werden könnten. Daß die Gottesurteile auf die indogermanischen Völker beschränkt seien, wie zuweilen behauptet wurde, ist jedenfalls irrig. So sind sie in Babylon schon durch Hammurabi (Gesetz § 2) bezeugt. In besonders reicher Verbreitung sind sie durch Stuhlmann in afrikanischen Gebieten beobachtet, wo namentlich auch Gifte als Prüfungsmittel vorkommen (Stuhlmann, Mit Emin Pascha usw., S. 39, 394, 780f.). Analoge Variationen hat Kohler aus Australien und Ozeanien gesammelt (Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 5, 1884, S. 369ff.).

enge Beziehung der Rechtsprechung zum Kultus ihren stärksten Ausdruck, der die Opfer- und sonstigen Kulthandlungen, von denen in heidnischer Zeit das Volksgericht umgeben ist, in ein helles Licht setzt. Wer sich zum Gottesgericht erbietet, der schlägt damit alle gegen ihn zeugenden Eide oder andern Schuldbeweise. Hat er alle Fristen versäumt, die ihm bei der Ladung zum Gericht vergönnt sind, so bewirkt die Meldung zum Gottesurteil ohne weiteres die Wiederaufnahme des Verfahrens. Wie der Stärkere durch eine größere Zahl angesehener Eideshelfer den Schwächeren schlägt, so das Gottesurteil den stärksten Eid: es ist das unbedingte Beweismittel und damit das sprechendste Zeugnis für den diese ganze Rechtsordnung beherrschenden Gedanken, daß die Götter die obersten Richter sind[1]).

## 5. Die Rechtsgemeinschaft.

### a. Das göttliche und das menschliche Recht.

Nach den Vorstellungen der germanischen Urzeit, die sich unter dem Einfluß des Götterglaubens ausgebildet hatten, ist die Rechtsordnung doppelten Ursprungs: sie ist eine unmittelbar von den Göttern geschaffene, in deren Einhaltung sich zu einem wesentlichen Teil der Kultus der Götter betätigt; und sie ist gleichzeitig eine menschliche, die in den Handlungen der einzelnen Volksgenossen zum Ausdruck gelangt. Bei diesem Punkte ergeben sich nun aber unvermeidlich Konflikte zwischen beiden, und aus dem Zuwiderhandeln des Einzelnen gegen das göttliche Gesetz, das sich in dem Willen der Gesamtheit verkörpert, entspringt die Missetat, die Sühne verlangt, um die geforderte Einheit beider Ordnungen wiederherzustellen. So ist das Rechtsleben der menschlichen Gemeinschaft ein fortwährender Kampf um das Recht und zugleich ein fortwährendes Streben nach der Wiederherstellung der Einheit zwischen jenen beiden die Welt beherrschenden Gesetzgebungen. Doch diesen Kampf stellt sich das ursprüngliche Rechtsbewußtsein nicht als einen jenseits der sinnlichen Wirklichkeit liegenden vor, sondern er gilt ihm selbst als unmittelbare Wirklichkeit. Das göttliche Recht

[1]) Grimm, a. a. O., II[4], S. 502.

tritt als ein in dem Bewußtsein der Gemeinschaft zur Wirkung gelangendes Gebot jedem menschlichen Handeln als ein urteilendes und richtendes gegenüber, das auf die Beseitigung alles dessen geht, was dem göttlichen Gesetz widerstreitet; und die Gesamtheit der Volksgenossen ist es, die unter dem durch Opfer und Vorzeichen bewirkten Vorsitz der Götter den notwendigen Ausgleich zwischen göttlicher und menschlicher Ordnung herstellt. Demnach entspringt das Volksrecht, wie es in dem allgemeinen Bewußtsein lebt, ebensowenig allein aus göttlicher wie aus menschlicher Quelle, sondern es geht zunächst aus dem natürlichen Willen des Menschen hervor, der sich dann seinerseits wieder dem göttlichen Willen unterordnet.

Ein doppeltes Recht solcher Art konnte nur da entstehen, wo eine freie selbstbewußte Volksgemeinschaft von einem Götterglauben erfüllt war, der den einzelnen den Gegensatz zwischen dem unbeschränkten Streben des eignen Willens und der Übermacht des göttlichen Willens noch lebendig empfinden ließ. Nun hat es die Gunst oder Ungunst der historischen Überlieferung gefügt, daß uns dieser Fall nur einmal in der Geschichte begegnet: bei den Ahnen unserer eigenen Nation, den Germanen. Selbst die, wie man annehmen darf, zwar nicht ganz übereinstimmenden, aber immerhin analogen Anfänge des griechischen und des römischen Rechts verlieren sich hier in ein unsicheres Halbdunkel. Bei den Germanen dagegen tritt dieser Dualismus des Nebeneinander einer göttlichen und einer menschlichen Rechtsordnung zugleich mit dem Streben nach Ausgleichung beider offen zu tage. Er ist eben nur da möglich, wo es an dem überragenden Einfluß eines individuellen Gesetzgebers oder einer führenden Genossenschaft fehlt, welche ein von Anfang an einheitliches Recht begründen und wo sich nun beide Ordnungen, die aus dem Streben der einzelnen geborene und die auf die Götter bezogene, inmitten der Volksgemeinschaft begegnen. Denn auch das göttliche Recht wird ja von dieser gefunden, gerade so wie das auf die allverbreiteten menschlichen Triebe gegründete in ihr ihren Sitz hat. Nur waltet dabei ein wichtiger Unterschied: als göttlich gilt das Recht, das von der gesamten Volksgemeinde anerkannt wird, oder, tatsächlich ausgedrückt, es ist das Rechtsgewissen der Volksgemeinschaft, das jeweils als die göttliche Ord-

nung gilt. Menschlich dagegen ist das Recht, das der einzelne auf seinen eigenen Willen gründet. Wirkliche Rechtsquellen sind darum beide Rechte, das göttliche und das menschliche, nebeneinander. Dabei ist das göttliche das übergeordnete; doch kann es erst da in Wirksamkeit treten, wo zugleich das menschliche Recht mit ihm in Einklang gebracht ist. So wird das göttliche Recht, das im Volksgericht seinen Ausdruck findet, zur höheren Instanz, die den Streit beider entscheidet. Aber diese Instanz wird keineswegs überall angerufen, sondern zunächst macht sich das natürliche, auf den Willen des einzelnen gegründete menschliche Recht geltend, und erst wenn dieser Wille in offenen Widerspruch mit dem allgemeinen Gewissen gerät, setzt sich das im Volksgewissen lebende göttliche Recht durch, indem es den Widerstreit des einzelnen dadurch aufhebt, daß es ihn aus der Rechtsgemeinschaft ausschließt. So stehen sich im allgemeinen Rechtsbewußtsein zuerst Einzelwille und Volkswille in unsicherem Gleichgewicht gegenüber. Dieser erweist sich aber da als der unbedingt übergeordnete, wo er zugleich als der göttliche Wille empfunden wird. Nie würde sich dagegen der unbeugsame Sinn des Naturmenschen dem vereinten Willen der Volksgenossen unterordnen, wenn er in ihm nur einen andern menschlichen Willen sähe, der sich seinem eigenen widersetzt; und schwerlich würde die Volksgemeinde dem Trotzigen die Stirn bieten, wenn nicht beide Teile von der Überzeugung erfüllt wären, daß die Götter es sind, die ihren eigenen Willen durch den Mund der Gemeinde verkünden. Hierin liegt wohl der tiefere Grund, daß es vor der Entstehung des Götterglaubens keine Rechtsordnung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern neben vereinzelten Rechtsgewohnheiten nur schwankende Normen der Sitte gibt, die auf überlieferten Zauberbräuchen und zufälligen Gewohnheiten beruhen. Dazu, daß die übereinstimmende Überzeugung der Gemeinschaft als göttlicher Wille erfaßt wird, gehört eben ein Glaube an die Erkenntnis der inneren Notwendigkeit dieser Überzeugung, der als die Äußerung eines göttlichen Ratschlusses erscheint.

Vieles spricht dafür, daß unter den indogermanischen Völkern nicht bloß die Rechtsanschauungen der Germanen, sondern auch die der Römer und der Griechen, insoweit bei ihnen nicht Mischungen

der Stämme verändernd eingriffen, auf diesen Grundlagen aufgebaut waren; aber nur bei den Germanen hat die Überlieferung sie deutlich genug bewahrt, um in diesen Aufbau der Rechtsordnung aus dem menschlichen Einzelwillen und einem aus dem Götterkult entspringenden göttlichen Recht einen Einblick zu gewinnen. Darum darf man nun aber auch die einander widersprechenden Inhalte beider Faktoren nicht als ein von vornherein in sich widerspruchsvolles Gemenge betrachten, sondern das menschliche Recht wird man als das primäre ansehen müssen, zu dem das zweite, das göttliche oder, unmythologisch ausgedrückt, das Gemeinschaftsrecht, beschränkend hinzutritt, bis schließlich, nachdem die große Mission des Götterkultus für die Begründung einer allgemeinen Rechtsordnung erfüllt ist, beide Faktoren, das Recht des Einzelnen und das der Gemeinschaft, sich zur Einheit verbinden. Hier zeigt sich nun aber, daß jener Ausgangspunkt einer unbeschränkten Geltung der individuellen Freiheit nirgends in der Erfahrung aufzufinden ist, da diese den Menschen überall nur im Zusammenleben mit seinesgleichen kennt, und vollends die uns bekannten Anfänge der Rechtsordnung im allgemeinen bereits eine fortgeschrittene, den Anfängen des staatlichen Lebens parallel gehende Stufe der Gesellschaft voraussetzen. In der Tat reichen Motive von beiderlei Art, der Drang nach unbeschränkter Freiheit des Einzelwillens und die hemmenden Kräfte, die diesem Drang von seiten der Gemeinschaft entgegentreten, wie schon die frühesten Horden- und Stammeszustände zeigen, bis zu einer Stufe zurück, jenseits deren wir uns den Menschen selbst kaum anders als in einem vormenschlichen Naturzustande denken können. So ist es schon die Sprache, die die Vorstellung eines Nebeneinander göttlicher und menschlicher Rechte in den in ihr verbundenen mythologischen und, wie sie oben genannt wurden, soziologischen Ausdrücken für die Rechtsbegriffe auf einer der Ausbildung der Rechtsordnung lange vorangehenden Stufe der Gesellschaft vorausnimmt (S. 24ff.). Nicht minder aber bietet die Synonymik der Rechtsbegriffe deutliche Belege für jenen allmählichen Übergang der ursprünglich dem Willen der Götter zugeschriebenen Gebote in einen der Gemeinschaft selbst eigenen Gesamtwillen in der allmählichen Entmytho-

logisierung der mit den Namen der Götter oder ihrer Attribute bezeichneten Rechtsbegriffe (Ebenda, S. 47 ff.).

In allem dem ist die Urgeschichte der Rechtsordnung vielleicht das bedeutsamste Beispiel der Wirkungen, die auf der einen Seite der gesellschaftliche Zustand auf den Kultus, und die auf der andern der Kultus auf das bürgerliche Leben ausübt. Wie diese Wechselwirkung überhaupt im Götterkult ihre höchste Steigerung erfährt, so offenbart sich aber ihre Macht auch noch darin, daß jenes Attribut der »Heiligkeit«, das den allgemeinsten Rechtsnormen ursprünglich durch ihre unmittelbare Beziehung auf die Götter zukommt, von den Göttern und ihrem Kultus allmählich auf das Recht selbst und damit zu einem Teil wenigstens auf die Gemeinschaft übergeht, nachdem diese als die Schöpferin des Rechtswillens anerkannt ist. Die ungeheure Bedeutung des Götterkultus für alle Kulturgebiete spiegelt sich demnach in seinen psychologischen Motiven und in seinen objektiven Wirkungen vor andern Erscheinungen in seiner Beteiligung an der Begründung der Rechtsordnung. Stünden sich von Anfang an Einzelwille und Gesamtwille so unbedingt mit dem Anspruch auf die übergeordnete Geltung des letzteren gegenüber, wie es schon in einer frühen Zeit derart geschieht, daß das selbstherrliche Recht des einzelnen teilweise nur noch in Spuren erhalten geblieben ist, die wir als Überlebnisse einer älteren rechtloseren Zeit ansehen, so würde dieser Wandel psychologisch kaum zu begreifen sein. Er wird verständlich angesichts der Tatsache, daß der Kultus vor allem in den Bedürfnissen des einzelnen seine ursprüngliche Quelle hat, daher denn auch die feste Bindung der Kultgenossen aneinander eben daraus entspringt, daß diese Bedürfnisse für alle Genossen im allgemeinen die gleichen und eben darum die Götter neben ihrer Stellung als Schützer und Helfer der einzelnen vor allem solche des ganzen Stammes sind. Aber hier greift nun die Entstehung der Rechtsordnung auf ein Stadium der Theogonie zurück, in welchem die Götter noch reine Naturmächte waren, die Staunen und Furcht erregen mochten, aber die Lenkung der menschlichen Schicksale dem älteren Geschlecht der Dämonen anheimgaben, bis jener gewaltige, vornehmlich an die Entwicklung der Vegetationskulte ge-

bundene Wandel in dem Leben der Götter eintrat, bei dem sie mit der Beherrschung der Dämonenwelt zugleich die des menschlichen Lebens gewannen. Auf diese Weise entnimmt der gemeinsame Kult die ins Ungeheure gesteigerte Macht der Objekte dieses Kultus der Natur, während das dem eigenen Wesen des Menschen entstammende Attribut der Persönlichkeit zusammen mit dem dämonischen Charakter der das menschliche Schicksal bestimmenden Mächte auf die Götterpersönlichkeit übergeht. So überträgt im Kult der einzelne die Motive, nach denen er die Handlungen seiner Mitmenschen zu seinem eigenen Tun in Beziehung bringt, auf die Götterwelt, um sie als göttliche Gesetze von dieser wieder zu empfangen; und indem die Volksgemeinschaft, der in ihrer kultischen Vereinigung die göttlichen Ratschläge übermittelt werden, die sichtbare Trägerin derselben ist, vollzieht sich hier der ähnliche Wandel der göttlichen Gesetze in Gemeinschaftsnormen, wie er uns in dem Übergang der mythologischen Verkörperung der Normen des gemeinsamen Lebens in Rechtsnormen begegnet. Hiernach ist die Rechtsordnung das Erzeugnis einer doppelten Wechselwirkung: auf der einen Seite verlegt der Mensch sein eigenes Streben und Wirken unter dem Eindruck der Naturgewalten in zum Übermenschlichen gesteigerten Maße in die das Naturgeschehen lenkenden Götter, auf der andern Seite überträgt er die Macht dieser Götter über die Natur auf ihre Macht über die menschliche Gemeinschaft, innerhalb deren sie nun allmählich sich von den äußeren Naturgewalten auf die Gemeinschaft selbst zurückzieht und so diese zur Herrschaft über sich und ihre Mitglieder erhebt.

### b. Der Einzelne und die Sippe.

Der früheste Aufbau der germanischen Rechtsordnung ruht, wahrscheinlich wie der jeder andern, aber vielleicht mit strengerer Scheidung der Rechtssphären wie die meisten andern, auf zwei Grundlagen: auf dem Willen des einzelnen freien Mannes und auf dem gemeinsamen Willen der Sippe, der dieser angehört. Den vorherrschenden Zug in der germanischen Gestaltung dieses Sippenrechts bildet die an sich unbeschränkte Freiheit des Willens der einzelnen Sippengenossen, soweit sie mündige Mitglieder der

Gemeinschaft sind. Diese Freiheit äußerte sich vor allem in dem Fehderecht, nach welchem es jedem Freien zustand, ohne irgend jemanden, auch ohne die nächsten Sippengenossen um Erlaubnis zu fragen, einem andern Fehde anzusagen wegen einer Unbill, die er von ihm erfahren. War aber auch der Fehdeberechtigte nicht unbedingt an die Zustimmung anderer gebunden, so fand er doch in der Regel Hilfe bei seiner Sippe, und damit wandelte sich die Fehde in die Pflicht der Sippe um, für das, was einem der ihrigen widerfahren, an der Sippe des Täters Rache zu nehmen. So entstand aus dem Fehderecht die Pflicht der Blutrache. Hier aber scheidet sich nun die Blutrache der Germanen von den weit verbreiteten Formen derselben bei den Naturvölkern. Denn zu ihr tritt die von dem göttlichen Recht gebotene Pflicht der Versöhnlichkeit, von dem das Gerichtsverfahren in erster Linie geleitet wird. Es strebt der Blutrache zu steuern, indem es einen Sühnevertrag zu bewirken sucht, der die Blutrache durch ein Sühnegeld aufhebt, dessen Entrichtung mit einem feierlich beschworenen Eid den Streit beendet. Darum ist es ein bedeutsamer Zug des germanischen Rechts, der mit jener Verbindung eines unbeschränkten Einzelwillens mit der Unterordnung unter die Gesamtheit zusammenhängt, daß es sich in einer möglichst engen Beschränkung der aus der Urzeit stammenden Blutrache betätigt. Wenn die mittelalterliche Kirche in dem Begriff des »Gottesfriedens« einen Schutz der heiligen Stätten und Tage gegen den Kampf der streitbaren Parteien zu gewinnen suchte, so liegt der Gedanke dieses Gottesfriedens in einer ungleich wirksameren Form eigentlich schon jenem doppelten Recht der heidnischen Zeit zugrunde. Hier ist es aber die Pflicht der Gesamtheit, überall, wo es die Ehre des einzelnen oder seiner Sippe gestattet, dem Streit zu wehren. Deshalb steht der kleinen Zahl von Normen, die den Streit bestimmten Rechtsregeln unterwerfen, eine große Zahl von Sühneregeln gegenüber, die, nach der Stellung der einzelnen abgemessen, jeweils das Sühnegeld nach einer festen Skala bestimmen. Und ergänzt werden diese Maßregeln zur Wahrung des Friedens durch die furchtbaren Folgen, die demjenigen drohen, der im Widerspruch mit der Volksgemeinde sich der geforderten Sühne entzieht oder gar den geleisteten Sühneeid bricht. Er wird friedlos

erklärt. Verstoßen von Haus und Hof, von Frau und Kind ist fernerhin der Wald seine Zuflucht, und jeder, der ihn trifft, ist berechtigt, ihn auf der Stelle zu töten.

Gleichwohl besteht neben diesem Gesetz der Erhaltung des Friedens das Urrecht des Einzelnen, sein eigenes Recht zu wahren, auch in dem Sinn fort, daß er sich zunächst selbst dieses Recht verschaffen muß. Kein öffentlicher Ankläger tritt für ihn ein, keine Polizei schützt die Gemeinde vor öffentlichem Unfug; jeder hat für sich selbst einzustehen und sich gegen Gewalttat zu wehren. Der Geschädigte lädt seinen Gegner selbst vor Gericht, er führt selbst oder durch einen rechtskundigen Sippengenossen seine Sache gegen den Beklagten, bestellt seine Zeugen und Eideshelfer, stellt sich zum Eid oder Gottesurteil, oder, wo er den Gegner auf handhafter Tat ergreift, da nimmt er sich selbst sein Recht. Nur darf er dabei nirgends die Grenzen überschreiten, die ihm das streng nach bestimmten Formen geregelte Gerichtsverfahren zieht und hat er sich dem Urteil zu unterwerfen, das im Einzelgericht oder in der Volksgemeinde den Streit entscheidet.

### c. Buße und Strafe.

Das altgermanische Recht kennt keine Strafe. Selbst das Wort, das erst aus mittelhochdeutscher Zeit stammt, fehlt in der Sprache. Wo der Begriff zuerst auftritt, da wird für ihn das lateinische poena entlehnt. Auch dies ist bezeichnend für das Streben nach Frieden, von dem dieses Recht beseelt ist. Als die Norm gilt, daß der einzelne, der irgendeine Schuld auf sich geladen hat, diese Schuld mit Zustimmung des Geschädigten oder seiner Sippe durch das Wergeld, das er zu zahlen hat, abbüßt; hat er es getan, so ist damit die Schuld getilgt. Wohl kommt es in späterer Zeit vor, daß ein Teil des Sühnegeldes dem Richter zufällt, aber wahrscheinlich ist auch dies zunächst nur als eine Entschädigung für dessen Mühewaltung anzusehen, nicht als Strafgeld. Auch die Friedlosigkeit ist keine eigentliche Strafe. Der Friedlose ist ausgeschlossen aus der Volksgemeinschaft; er ist weder Gegenstand der Strafe noch der Sühne: eine milder gewordene Zeit scheint allerdings dieses furchtbare Schicksal in manchen Fällen abgewandt zu haben, aber auch

dann geschah es durch eine Sühne, die den Geächteten wieder in den Kreis der Genossen zurückkehren ließ. Eine Ausnahme nur gab es, wo der Frevel unsühnbar blieb: das war die Beleidigung der Götter. Bei ihr erschien aber auch die Friedloslegung unzureichend, denn ihnen konnte der Geächtete selbst durch die Flucht zu den Tieren des Waldes nicht entgehen. Er mußte getötet und den Göttern als Opfer dargebracht werden. Von hier aus bemächtigte sich nun aber diese Idee des Opfers auch anderer schwerer Missetaten, die gleichzeitig als Frevel gegen Menschen und Götter erschienen, wie des Eidbruchs, der heimlichen Tötung; und damit verbreitete sich allmählich der Opfergedanke auf die schwere Schuld überhaupt. An die Stelle der früheren Friedlosigkeit trat das Menschenopfer, wahrscheinlich die ursprünglichste Form der Strafe. Neben ihr blieb jedoch für die geringeren Vergehen und namentlich als Ablösung der Blutrache fortan die Buße bestehen, als dauerndes Zeugnis für die Tendenz dieses Rechts durch die Versöhnung der Streitenden den Frieden zu wahren.

Immerhin hat diese Entstehung der Strafe aus einem den Göttern dargebrachten Opfer, für die der ganze Zusammenhang dieser Erscheinungen spricht, wohl zugleich noch eine weitere bedeutsame Veränderung mit sich geführt. Sie kündet sich äußerlich schon darin an, daß es in allen schwereren Fällen nicht mehr bloß dem Einzelnen überlassen bleibt, seinen Gegner vor Gericht zu bringen und vor diesem in persönlicher Rede und Gegenrede die Streitfrage zu verhandeln, sondern daß das Gericht selbst den Schuldigen vor seine Schranken fordert und ihm, wo eine Ausgleichung durch eine Buße unzulässig erscheint, nach einem sich allmählich ausbildenden Gewohnheitsrecht die Strafe zuteilt. Für das Ausmaß dieser Strafe stellt sich aber nach dem die Rechtsentwicklung bestimmenden allgemeingültigen Prinzip eine unmittelbar aus der Natur der Handlungen abgeleitete Abstufung von Strafen ein. Es ist das Jus talionis, das »Auge um Auge, Zahn um Zahn« des Mosaischen Gesetzes, das in aller Welt, wo immer der Strafbegriff zur entscheidenden Geltung gelangt ist, zunächst dem Rechtsbewußtsein der Völker als das natürliche Strafrecht erscheint. Das altgermanische Recht hat diese Formel nicht gekannt, weil es die Strafe

überhaupt nicht kannte; aber in dem Maße, als sie neben der Sühne, der von den gelehrten Richtern sogenannten »Compositio«, sich ausbreitete, indem der Staat mehr und mehr die Rechtspflege sich aneignete, setzte sich auch hier ein neues, die alte Bußordnung ergänzendes Strafprinzip durch. Nun ist das Jus talionis für das naive Volksbewußtsein im allgemeinen das selbstverständliche, weil es als die unmittelbar gegebene Übertragung des im Tausch- und Kaufverkehr geltenden Prinzips der gerechten Verteilung von Leistung und Gegenleistung gilt, und es entsteht darum immer wieder von neuem, wo unter primitiven Verhältnissen oder im Spiel der Kinder die einzelnen im physischen Streit ihre Rechte gegeneinander geltend machen. Doch in dem Rechtsstreit der Volksgenossen hat das Jus talionis im buchstäblichen Sinne eine natürliche Grenze, weil in vielen Fällen die Möglichkeit fehlt, dem Schuldigen das Übel zuzufügen, das er selbst begangen hat. Demnach hat sich der Begriff des Jus talionis in der Regel zu dem Prinzip erweitert, dem Schuldigen ein qualitativ wenn nötig abweichendes, aber quantitativ möglichst gleich großes Übel zu bereiten. Damit wandelt es sich dann in das allgemeinere Prinzip einer nach der Schuld abzustufenden Leibesstrafe um, die, mit der körperlichen Züchtigung beginnend, durch die verschiedenen Grade der Körperverstümmelung bis zu der eventuell durch körperliche Qualen verschärften Todesstrafe reicht.

### d. Das Recht als allgemeine Gesellschaftsordnung.

Je mehr wir in die Anfänge der Rechtsordnungen verschiedener Völker zurückgehen, um so schärfer prägt sich in allem dem, was einerseits mit der nationalen Sitte, anderseits mit den religiösen Grundanschauungen zusammenhängt, die Eigenart der verschiedenen Volksrechte aus und ordnet sich im allgemeinen zugleich jedes derselben einer bestimmten Entwicklungsstufe des Rechtsgedankens ein. In diesem Sinne wurde oben das Recht der germanischen Völker als dasjenige an die Spitze gestellt, das in der engen Verbindung sozialer und kultischer Motive als ein Ausgangspunkt von größter Ursprünglichkeit innerhalb der vollkommeneren staatlichen Rechtsbildungen betrachtet werden kann. Von da an fließt unter dem

wechselnden Verlauf nationaler Rechtsbildungen ein auf lange Strecken beharrlicher Strom allgemeiner während großer Zeitalter dauernder Rechtsgedanken. Wie diese von dem geschichtlichen Charakter der Zeiten bestimmten Rechtsgedanken auf lange konstant bleiben, so treten sie sich dann aber, wenn man noch umfassendere Zeiträume vergleicht, um so mehr als Gegensätze gegenüber. So lebt in der Gegenwart der modernen Staaten noch in zahllosen einzelnen Rechtsideen das römische Recht fort; trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß die grundlegenden Gedanken des modernen Rechts namentlich bei den germanischen Völkern teilweise den im römischen Staat ausgebildeten in zum Teil tiefgreifenden Gegensätzen gegenüberstehen. Dies beruht aber näher betrachtet offenbar wesentlich darauf, daß in längeren Zeiten die allgemeinen Eigenschaften der Völker, wie sie in Sitte, Recht und Verkehr und in dem Charakter der einzelnen Menschen selbst sich ausprägen, unter dem Einfluß des fortschreitenden Kulturwandels weitreichende Veränderungen erfahren. Dabei fügt es sich dann aber von selbst, daß die Anfänge der Kultur vermöge der Einfachheit der Bedingungen, denen sie unterworfen sind, Übereinstimmungen mit sich führen, die später verschwinden und mannigfaltigere Differenzierungen sowie infolge des Eintritts sonstiger nach anderer Richtung gehender Bedingungen neue Übereinstimmungen hervorbringen. Damit erhebt sich im Anschluß an die obige Betrachtung die Frage: welche Merkmale sind hier diejenigen, die eine gewisse Allgemeingültigkeit auch für ganz andere, eventuell weit abliegende Völker auf relativ primitiver Stufe beanspruchen können, und die man als die primitiven Rechtsgedanken überhaupt bezeichnen kann? Dabei muß freilich von vornherein insofern eine bestimmte Grenze nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts eingehalten werden, als die Anfänge der Rechtsordnung mit denen der staatlichen Ordnung zusammenfallen. Sind auch die frühesten Rechtsordnungen überall dadurch gekennzeichnet, daß sie einer planmäßigen Scheidung und Gliederung der Begriffe entbehren, so sind sie doch stets von dem Streben erfüllt, alle für das Leben erforderlichen Rechtsregeln aufzustellen. Darin liegt immerhin latent bereits die Absicht nicht bloß einer zufälligen Aufzählung

von Einzelrechten, sondern einer das jeweils vorhandene systematische Bedürfnis befriedigenden Rechtsordnung ausgesprochen. Je deutlicher dieses Streben hervortritt, in um so auffallenderer Weise steht dann freilich der kasuistische Charakter aller beginnenden Gesetzgebung in einem Gegensatz hierzu. Dies hängt offenbar damit zusammen, daß zwar der allgemeine Rechtsgedanke bereits klar ausgeprägt ist, daß jedoch eine scharfe Sonderung der Rechtsgebiete noch nicht existiert. Dieser Fluß der Begriffe äußert sich nun nicht darin allein, daß die verschiedenen Ordnungen des Privat- und namentlich des Strafrechts in bunter Reihe einander folgen, sondern daß die Gesetzgebung überhaupt ganz unter dem Gesichtspunkt des Privatrechts steht. So erstreckt sich dieses unmittelbar auch auf Sippe und Familie. Nur bieten sich hier nach der Stellung, die diese Verbände im Leben einnehmen, in dem Eintritt der Sippe für den einzelnen in Haftung und Stellvertretung, wie ihn die germanischen Rechte oder in noch viel späterer Zeit die chinesischen »Geschlechterhallen« kennen, ursprünglichere Zustände gegenüber den z. B. in Hammurabis Gesetz bereits zu der engeren Familienhaftung fortgeschrittenen. Einen stark ausgebildeten Zug früher Rechtsordnungen, der mit diesen Regeln der Gesamthaftung und Stellvertretung in Verbindung steht, bildet namentlich die strenge Regelung der Eigentumsrechte. Indem dieses Streben besonders die beginnende Staatsordnung gegenüber den vorangegangenen Stammesverfassungen kennzeichnet, unterstützen diese Motive des Schutzes der Besitzrechte auf das wirksamste das unter den direkten Schutz der Götter gestellte Friedensbedürfnis. Soweit daher auch in den Grundlagen von Kultur und Sitte, Religion und Geschichte die Gesetzgebungen der Frühzeit voneinander abweichen, von dem Augenblick an, wo sie als staatliche Ordnungen auftreten, wird in ihnen allen das Streben den Streit der einzelnen zu beseitigen das vorherrschende Motiv. Darin liegt einerseits der Trieb jener Unterstellung des Rechts unter den Gesichtspunkt des Privatrechts, anderseits aber die gewaltige Bedeutung, die von nun an im Gegensatz zu den vorstaatlichen Zuständen das Eigentum für die Rechtsordnung und dann von ihr aus für die Kultur überhaupt gewinnt. Von der Gründung der

großen Reiche des Altertums datiert ein über weite Gebiete der Erde verbreitetes Metallgeld, das nicht bloß den Verkehr der Güter in Kauf und Verkauf ermöglicht, sondern auch ein Mittel darbietet, das die Ablösung der Fehde und Blutrache, und nach der Entstehung einer staatlichen Strafe die Umwandlung der Strafen an Leib und Leben in Geldstrafen vermittelt[1]). So sind gerade die der Frühkultur Ägyptens und Babylons wie der europäischen Völker angehörigen Gerichtsverfassungen wesentlich auch Institutionen zur Herstellung des Friedens. Freilich kommt diese kulturfördernde Macht des Rechts noch auf lange Zeit nur den Staatsgenossen zugute, die selbst dem bevorzugten Stande angehören, der das Recht geschaffen hat. Ganz oder großenteils rechtlos ist der Unfreie, als Sache, bald dem immobilen, bald dem mobilen Vermögen zugezählt, gilt der Sklave; rechtlos ist aber auch, soweit nicht die Bedürfnisse des Handels und, ursprünglich eng verbunden mit ihnen, die Sitte der Gastfreundschaft hier mildernd eingegriffen haben, der Fremde[2]).

Im Gegensatz zu diesen gleichförmigen Grundlagen der Rechtsordnung führt nun aber die Beziehung derselben zu der staatlichen Ordnung frühe schon Unterschiede mit sich, in denen solche der gesamten Kultur sich spiegeln. So spricht aus den Gesetzgebungen der Völker des alten Orients deutlich die individuelle Herrschergewalt, durch die sie begründet sind, und es ist bemerkenswert, wie gerade in dieser Hinsicht zwischen den alten europäischen Volksrechten und den Gesetzgebungen des Pharaonenlandes und Babylons dieser politische Gegensatz mit einer oft überraschenden Übereinstimmung der Rechtsgedanken selbst sich kreuzt[3]). So begegnen uns selbst manche Rechtssymbole, wie der Stab des Richters, die Handlung des Stabwerfens, Stabreichens bei den Germanen und Römern ähnlich wie in der so viel älteren Zeit in Babylon; nur trägt trotzdem das hier gebrauchte Symbol vielleicht darin ein an sich jüngeres Gepräge, daß der Stab mit der Hand gereicht, bei den Germanen

[1]) Vgl. Bd. 8, S. 148 ff.

[2]) Vgl. oben S. 329 ff.

[3]) Eine Reihe paralleler Bestimmungen aus dem Gesetz Hammurabis und aus dem Recht der salischen Franken hat hier bereits Hans Fehr zusammengestellt, Hammurabi und das Salische Recht, 1910.

geworfen wurde. Ebenso kannten die Babylonier wie die Germanen das Gottesurteil, nur daß es bei jenen auf die Wasserprobe beschränkt, nicht zu den mannigfaltigen Formen entwickelt war, die das germanische Recht auszeichnen. Allen primitiven Rechten ist endlich die Eigenschaft gemeinsam, daß die Tat vorzugsweise nach dem Erfolg, nicht nach den Motiven vergolten wird, daß also die dem heutigen Recht eigene Unterscheidung zwischen vorsätzlichem und fahrlässigem Delikt scheinbar fehlt. Dennoch beweisen gewisse Unterschiede, die auch hier gemacht werden, daß keineswegs beide Deliktformen als übereinstimmende gelten. Die Unterschiede sind nur andere, und es stehen auch in dieser Beziehung z. B. das babylonische und das salische Recht auf gleichem Boden: der eigentliche Missetäter wird vor allem wegen seiner Tat bestraft, der Fahrlässige wegen des Schadens, den er angerichtet, und für den er daher eine Buße zu leisten hat. Dieser Unterschied fand seinen sprechendsten Ausdruck in den germanischen Rechten, wo bei der eigentlichen Missetat unter Umständen je nach der Schwere derselben keine Ablösung durch das Bußgeld eintreten, dagegen eine solche bei der gleichen fahrlässig begangenen Tat stattfinden konnte und namentlich die Todesstrafe bei ihr ausgeschlossen war. Ähnlich mußte nach Hammurabis Gesetz eine Gemeinde für eine gestohlene Sache den Besitzer entschädigen, wenn der Dieb nicht aufzufinden war. Dennoch unterscheiden sich hier offenbar beide Gesetzgebungen wieder in charakteristischer Weise: das germanische Recht trägt dem Umstand, daß die Tat nicht vorsätzlich begangen wurde, Rechnung; die fahrlässige Handlung fällt aber sichtlich nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Strafe für eine Missetat als unter den einer Entschädigung für einen der Sippe oder einem Einzelnen zugefügten Schaden von seiten des Täters. Hammurabis Gesetz ist dagegen so sehr darauf bedacht, das Individuum gegen Schaden zu schützen, daß es unter allen Umständen die engere Gemeinschaft des Schuldigen für diesen, wenn er nicht aufzufinden ist, haftbar macht.

#### e. Die Leibesstrafe und das Jus talionis.

Von hier aus fällt ein bezeichnendes Licht auf die trotz jener äußerlichen Übereinstimmung bestehenden Unterschiede der beiden

Rechtsordnungen, die offenbar nicht bloß in den nationalen Eigenschaften, sondern vor allem auch in den Ursprungsbedingungen der Gesetzgebungen ihre Quelle haben. Das germanische, insbesondere das salische Recht ist ein Volksrecht, das, abgesehen von der ungleichen Behandlung der Stände, einen möglichst gleichmäßigen Rechtsschutz aller bezweckt. Aus Hammurabi spricht der Vater der von ihm beherrschten Länder, der die Verhältnisse bis ins einzelnste zu ordnen bemüht ist. Wenn in den germanischen Rechten auch noch in der späteren Zeit neben der Strafe die Buße eine breite Stelle einnahm, so ist das babylonische Recht vor allem ein Strafkodex. Daneben spielt aber auch gelegentlich, jenem patriarchalischen Standpunkt entsprechend, die Belohnung ihre Rolle. So soll dem Arzt, der eine Operation fehlerhaft ausführt, die Hand abgeschnitten werden; wenn er dagegen den Kranken heilt, so soll er 5 Sekel Silber erhalten. Wenn ein Baumeister ein Haus so unsolid baut, daß es einstürzt und den Eigentümer totschlägt, so soll der Baumeister getötet werden; wenn er den Bau befriedigend zu Ende führt, so soll er für das Sar bebauter Fläche 2 Sekel Silber zum Geschenk erhalten usw. Ein Richter, der ein falsches Urteil ausfertigt, soll nicht nur abgesetzt werden, sondern auch das zwölffache der Prozeßkosten tragen. Mit besonderer Strenge werden Vergehen bestraft, die gegen den Tempel oder den König und seine Diener gerichtet sind. Wer sie bestiehlt wird nicht nur selbst getötet, sondern wer das von ihm Gestohlene zum Geschenk annimmt verfällt ebenfalls dem Tode. Neben dem Diebstahl ist es besonders die Verleumdung und das falsche Zeugnis, die die Todesstrafe nach sich ziehen. Bezeichnend ist hierbei, daß, wenn die Verleumdung den Vorwurf der Zauberei in sich schließt, das Gottesurteil herbeigezogen wird. Springt der Bezichtigte in den Fluß und geht unter, so darf der, der den Vorwurf erhoben hat, sein Haus in Besitz nehmen. Bleibt jener schwimmen und wird damit als unschuldig erwiesen, so soll der, der ihn angeklagt hat, getötet werden und der fälschlich Bezichtigte dessen Haus erhalten. Der Fall ist bezeichnend, weil er außerdem zeigt, daß das Wasserurteil in Babylon dem entgegengesetzt war, das in den späteren deutschen Hexenprozessen so oft zur Anwendung kam (s. o. S. 430). Neben diesen

auf das stark ausgeprägte Zauber- und Prodigienwesen der babylonischen Kultur hinweisenden Zügen fehlt es dann freilich nicht an andern, die von dem reich ausgebildeten Geschäfts- und Handelsgeist der Weltstadt und von der eindringenden juristischen Beurteilung der Verhältnisse Zeugnis ablegen, und namentlich nicht an solchen, in denen die milde Behandlung der Frauen in Ehestreitigkeiten und die Sorge für die Rechte der Kinder sich durch eine humane Abwägung der Rechtsfragen, freilich auch durch eine bis in die einzelnsten Lebensverhältnisse eindringende Bevormundung der Staatsbürger auszeichnet, im Gegensatz zu der Freiheit, mit der in den germanischen Rechten der einzelne über seinen Besitz verfügen kann.

Auf der andern Seite ist aber das Prinzip, nach welchem die Verschuldung durch die Buße oder Strafe gesühnt wird, in beiden Gesetzgebungen zwar im Grundgedanken dasselbe, aber in der Anwendung wiederum charakteristisch verschieden. Überall, wo in der beginnenden Gesellschaft das Prinzip eines Ausmaßes verschiedener Grade der Strafe zur Anwendung gelangt ist, da erscheint dem natürlichen Bewußtsein der Völker das »Jus talionis«, wie oben bemerkt, als das natürliche Strafgesetz. Es ist nebenbei eine unmittelbare Folge jenes privatrechtlichen Gesichtspunktes, der die Anfänge des Rechts beherrscht, denn es ist die direkte Übertragung des im Tausch- und Kaufverkehr geltenden Prinzips der gleichen Verteilung von Leistung und Gegenleistung. Da nun aber in dem Rechtsstreit der Volksgenossen das strenge Jus talionis in zahlreichen Fällen unanwendbar ist, so hat sich der Begriff desselben zu der Regel erweitert, dem Schuldigen ein qualitativ wenn nötig abweichendes, aber quantitativ möglichst gleichgroßes Übel zuzufügen. Auf diese Weise zerlegt sich praktisch das Jus talionis in zwei Prinzipien: in eines der wirklichen Gleichheit, und in ein anderes der bloßen Äquivalenz. So ist es eine Vergeltung nach dem Prinzip der Gleichheit, wenn Hammurabi gebietet, daß dem, der den Sohn eines andern tötet, ein eigener Sohn getötet wird; es ist dagegen eine Vergeltung nach dem Prinzip der Äquivalenz, wenn dem Arzt, der einen Kranken verkehrt behandelt hat, die Hand abgehauen wird. Nun ist es augenfällig, daß das Gesetz Hammurabis wo immer möglich das strenge Jus talionis anwendet, während das

germanische Recht sich mit dem Prinzip der Äquivalenz begnügt. Es bedient sich dabei außerdem zumeist der »spiegelnden Strafen«, nach welchen der Schuldige womöglich an dem Teil seines Leibes gestraft wird, mit dem er die Schuld begangen hat, wie z. B. der Verleumder, indem ihm die Zunge ausgeschnitten wird. Beide Formen stehen auf dem gleichen Boden, aber die strengere sieht sich in der Regel genötigt, wenn die Möglichkeit der genauen Wiedervergeltung nach Gleichheit fehlt, die Todesstrafe als höchstes Maß zu Hilfe zu ziehen. Darum ist gegenüber der strengen Talion die spiegelnde Strafe eine Milderung, aber sie ist ihr durchaus wesensverwandt, und sie führt in ihren weiteren Folgen zu einer Mannigfaltigkeit von Leibesstrafen, die, mit der körperlichen Züchtigung beginnend, durch die verschiedenen Stufen der Körperverstümmelung ebenfalls äußersten Falles mit der Todesstrafe endet, ja in ihrer höchsten Steigerung diese überbietet, indem aus der Verbindung beider die modifizierte Todesstrafe entspringt, bei der zu dieser eine vorangehende spiegelnde Strafe als Ersatz der Talion tritt. Übrigens gibt sich die Verwandtschaft beider Formen auch daran zu erkennen, daß dem babylonischen Gesetzbuch, wie das oben angeführte Beispiel des Abhauens der Hand zeigt, die spiegelnde Strafe nicht fehlt, wogegen allerdings diese im deutschen Recht die eigentliche Talion im wesentlichen verdrängt hat. Dies mag darin begründet sein, daß die spiegelnde Strafe näher an das Gebiet der Buße heranreicht. Denn sie steht insofern zwischen Talion und Buße in der Mitte, als sie, analog dem Sühnegeld, die begangene Schädigung nicht durch die gleiche, sondern durch eine andere vergilt, demnach als eine Kompensation erscheint, die der Schuldige mit der Hingabe des Körperteils, mit der er die Schuld begangen, zu entrichten hat, statt mit dem nach einem bestimmten Tarif abgeschätzten Wergeld. Darum ist der Standpunkt der Talion der objektive: der Schuldige wird an dem Körperteil gestraft, den er bei einem anderen geschädigt hat; der Standpunkt der spiegelnden Strafe ist der subjektive: der Schuldige wird an dem Körperteil gestraft, mit dem er dem andern einen Schaden zugefügt hat. Nach dem ersten wird also dem Arzt selbst das Bein abgeschnitten, wenn der Patient durch ihn das Bein ver-

loren hat; nach dem zweiten wird ihm die Hand abgeschnitten, mit der er die verunglückte Operation ausgeführt hat. Dabei kann je nach Umständen das eine oder das andere die schwerere Strafe sein; aber prinzipiell steht die erste näher der Strafe, die zweite näher der Buße. Denn sie reiht sich in eine Skala von Vergeltungen ein, die zwischen den verschiedensten Körperstrafen von der vorübergehenden Züchtigung an bis zur dauernden Schädigung reicht und schließlich auch die Ablösung durch die Geldbuße zuläßt. So hat sich denn in der Tat von diesem Gesichtspunkt aus in den deutschen Rechten der Übergang der Geldbuße in die Geldstrafe vollzogen, indem diese in jene Skala willkürlich variierbarer Vergeltungen eingereiht wurde. Da das germanische Wergeld ebenso wie die babylonische Geldstrafe schon einen ausgebildeten Geldverkehr voraussetzt, so hat es natürlich hier wie dort eine Zeit gegeben, wo diese Institutionen noch nicht vorhanden waren, wo aber körperliche Züchtigungen wahrscheinlich auch als Rechtsmittel bereits existierten. Von einem solchen vorhistorischen Zustande aus würde aber offenbar die Substitution einer Geldbuße für eine Körperstrafe möglich gewesen sein, sobald diese als spiegelnde Strafe variiert werden konnte, während die Strafe nach dem Jus talionis einen solchen Ersatz ausschließt: sie ist grundsätzlich durch die Tat selbst festgelegt und gilt darum ursprünglich wegen dieser Unabänderlichkeit als ein Prinzip absoluter Gerechtigkeit.

Wenn nun trotz solcher Unterschiede im einzelnen, die unverkennbar in den sehr verschiedenen Eigenschaften der Völker und ihrer Kulturen ihre Quelle haben, im ganzen betrachtet Rechtsordnungen, die so verschiedenen Gebieten angehören, auffallende Übereinstimmungen zeigen, so hat man gelegentlich daran gedacht, es könne wohl diese Übereinstimmung eben in jenen überall vorhandenen Beziehungen des Rechts zum Götterkultus ihre Quelle haben, da ja auch bei aller Mannigfaltigkeit der Götterkulte hier in der Gottesidee überhaupt ein Koinzidenzpunkt der Religionen und durch ihre Vermittlung ein solcher der Rechtsordnungen vorliege[1]. Gegen diese Vermutung spricht jedoch der Umstand, daß es zwar vereinzelte in das religiöse Gebiet herüberreichende

[1]) Fehr, a. a. O., S. 131 ff.

Rechtsmittel, wie den Eid, das Gottesurteil, den Gebrauch von ursprünglich jedenfalls magischen Symbolen gibt, bei denen an allgemeingültige kultische Beziehungen gedacht werden kann, daß aber anderseits gerade die sprechendsten Übereinstimmungen durchaus der Sphäre naiver Rechtsüberlegungen selbst angehören: so die Abhängigkeit der Strafe von der sozialen Stellung sowohl des Beschädigten wie des Täters, die vorwiegende Berücksichtigung des Erfolgs einer Tat gegenüber ihren Motiven, welcher anderseits die Gesamthaftung der Sippe oder Ortschaft gegenübersteht, endlich das Jus talionis mit seinen den geistigen Habitus der Völker so charakteristisch scheidenden Unterformen der identischen Vergeltung und der spiegelnden Strafe usw. Zugleich sind alles dies Züge, in denen sich eine primitivere Bewußtseinsstufe überhaupt dokumentiert. Regt sich doch der Grundsatz des »Gleiches um Gleiches« nirgends und unabhängig von Rasse und Kultur lebendiger als in dem Spiel und Streit der Kinder. Gerade hier gibt sich aber auch an gewissen Zügen die größere oder geringere Ursprünglichkeit der Rechtsanschauungen deutlich zu erkennen. Wie reflektiert erscheint z. B. die spiegelnde Strafe gegenüber der reinen Talion! So ist denn auch die spiegelnde Strafe und überhaupt das Prinzip der Äquivalenz örtlich und kulturell sehr viel beschränkter, und es ist wohl anzunehmen, daß sie aus der körperlichen Züchtigung unter dem herüberwirkenden Einfluß der Talion als eine Art Abwandlung der letzteren entstanden ist. Hier mag dann immerhin der Gedanke an die strenge Gerechtigkeit der Götter, der den ersten großen Einschnitt in die Rechtsgebiete durch die Heraushebung des Strafrechts veranlaßt hat, einerseits der Talion selbst, anderseits aber besonders auch dem Streben, eine im übrigen beliebig veränderliche körperliche Vergeltung der Talion zu nähern, seinen Ursprung gegeben haben. Aber es ist dies doch wieder aus dem Motiv heraus geschehen, das die den Göttern zugeschriebenen Rechtsordnungen überhaupt beseelt, deshalb nämlich, weil der naive Mensch seine eigenen Affekte auch in die Götter verlegt. Dies ist dann aber zugleich der Punkt, wo auf der einen Seite das göttliche Recht ein Produkt der den menschlichen Handlungen immanenten Rechtsgedanken ist, auf der andern aber

das menschliche Recht durch seine religiöse Sanktion die Kraft gewinnt, durch die es sich in strenger Gesetzmäßigkeit aus solchen Anfängen heraus mehr und mehr zu einem auf sich selbst ruhenden System entwickelt.

### f. Die Entwicklung der Freiheitsstrafe.

Mit dem Übergang der Geldbuße in die Geldstrafe ist zum erstenmal in das Strafrecht ein Prinzip eingedrungen, das im Gegensatz zu der das primitive Recht ausschließlich beherrschenden körperlichen Strafe eine neue Form darstellt, die man insofern eine moralische Strafe nennen kann, als sie sich nicht direkt gegen die Person, sondern gegen die auf dem Besitz beruhende gesellschaftliche Stellung des Schuldigen richtet. Hier tritt nun endlich als eine Art Mittelglied zwischen die körperliche und diese moralisch-ökonomische Vergeltung sehr spät eine letzte Form, die sich in kurzer Zeit zur herrschenden erhoben hat: die Freiheitsstrafe. Bedenkt man, daß sich die weitaus überwiegende Zahl der Strafen gegenwärtig innerhalb dieser Form bewegt, so erscheint es uns heute kaum faßbar, wie vor etwa zwei Jahrhunderten ein Strafsystem ohne die Freiheitsstrafe überhaupt existieren konnte. Dabei ist aber gerade der Sprung von der Leibes- zur Freiheitsstrafe so gewaltig, daß er direkt wahrscheinlich nie gemacht worden wäre, während anderseits ein Übergang von der Freiheits- zur Geldstrafe als der im allgemeinen milderen leicht sich vollziehen konnte. Doch wie diese als Buße, nicht als eigentliche Strafe entstanden ist, so ist auch die Freiheitsstrafe wahrscheinlich aus andern Formen der Freiheitsberaubung hervorgegangen, und diese heterogene Entstehung hat es sogar bewirkt, daß sie in ein gewisses Dunkel gehüllt ist. Insbesondere kann man dabei an zwei Ausgangspunkte denken. Auf der einen Seite reicht nämlich die Flucht vor Feinden oder auch vor der Strafjustiz selbst an bestimmte, eine dauernde oder vorübergehende Sicherheit bietende Orte in eine sehr frühe Zeit zurück. Werden solche Orte als geschützte anerkannt, so bilden sie die schon bei vielen Naturvölkern vorkommenden Asyle, die außer Verbrechern auch Fremden oder entlaufenen Sklaven Zuflucht gewähren. In Gebieten, in denen ungehemmt die Blutrache

wütet, wie in vielen Teilen Australiens und Melanesiens, sind sie besonders auch Zufluchtsstätten für die von der Blutrache Verfolgten. In der Regel sind es dämonisch gefürchtete oder heilige Orte oder auch die Wohnstätten von Häuptlingen und Priestern, die solches Vorrecht genießen. Da der Natur der Sache nach der Aufenthalt im Asyl kein dauernder sein kann, so hat man hierin wohl auch bereits eine Art Vorbild der zeitlichen Freiheitsberaubung gesehen[1]).

So unbestreitbar jedoch eine gewisse Analogie dieser bei Naturvölkern weitverbreiteten Erscheinungen mit späteren Freiheitsbeschränkungen besteht, so begegnet doch die Ableitung der Freiheitsstrafe aus dieser Quelle einem gewichtigen Bedenken. Zwischen jenen Asylen, die den Primitiven vor der Blutrache und andern Gefahren sichern, und der Entstehung der Gefängnisstrafe, die im modernen Europa erst wenige Jahrhunderte alt ist, liegt ein langer Zeitraum, und direkte Übergänge lassen sich kaum auffinden. In diese Zeit fällt aber gerade der Vorgang, der für die Entwicklung des Strafrechts eine hervorragende Rolle spielt: die Entstehung der Götterkulte. Mit diesen nehmen nun die Asyle einen wesentlich veränderten Charakter an: es ist nicht mehr das Bedürfnis nach Schutz, das in erster Linie das Asyl schafft, sondern umgekehrt die Heiligung des Ortes, die dies bewirkt, während dabei außerdem noch die besonderen diesem zukommenden Eigenschaften, vor allem der Glaube an die hier anwesenden Heilgötter, die Anziehung ausübt. Die Flucht vor verfolgenden Feinden kann zwar daneben noch bis in späte Zeiten eine Rolle spielen, aber gegen die sonstigen Motive, die namentlich die heiligen Stätten zu Orten der Wallfahrt erheben, tritt dieses im allgemeinen weit zurück.

Bedeutsamer erscheint ein zweiter Vorgang, der zu dieser jüngsten Strafform hinüberleitet. Er geht aus den Wirkungen hervor,

---

[1]) A. Hellwig, Das Asylrecht der Naturvölker, Berliner Juristische Beiträge, 1903, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss., Bd. 19, 1906, S. 41 ff. Beispiele zeitlicher Asyle, die in die Bedeutung von Strafinternierungen herüberspielen, sind die jüdischen Freistätten; Hellwig, Globus, Bd. 87, S. 213 ff. Doch scheinen diese den Charakter spezifischer Tempeleinrichtungen gehabt zu haben, da die Internierung bis zu dem Tode des Hohepriesters dauerte, der sie verfügt hatte, was eine Beziehung zu der Geschichte des Strafgefängnisses mindestens zweifelhaft macht.

die in dem Zeitalter stark ausgebildeter Ständescheidungen der Besitzwechsel auf die Freiheit des einzelnen ausüben kann. Von den alten Germanen berichtet Tacitus, sie seien dem Spiel so ergeben gewesen, daß sie ihre eigene Freiheit zuweilen als Einsatz hingaben (Germ. 24). Als eine entferntere Parallele aus neuer Zeit darf man wohl das Schicksal der russischen Bauern ansehen, die nicht selten infolge der Verschuldung bei ihren Gutsherren in deren Leibeigenschaft gerieten. In Zuständen der Gesellschaft, in denen ein jäher Besitzwechsel zugleich über die bürgerliche Stellung des Menschen entscheidet, sind natürlich solche Übergänge aus voller Freiheit in engste Gebundenheit jederzeit möglich. Wo immer jedoch dieser Besitz- und Standeswechsel zwei bis dahin einander frei gegenüberstehende Persönlichkeiten in das Verhältnis von Herrn und Sklaven bringt, wird eben damit der Sklave zum Gefangenen seines Herrn. So trugen in Rom die Sklaven namentlich bei der Feldarbeit bisweilen Ketten, um ihr Entweichen zu verhindern, und der Sträfling hat daher die Kette vom Sklaven geerbt, nicht umgekehrt. Von da aus lag die Übertragung dieser Verhältnisse auf das Leihgeschäft nahe genug: der Bankier borgte dem Bedürftigen, und wenn dieser ihn nach einer bestimmten Frist nicht bezahlen konnte, internierte er ihn nach vorangegangenem Abkommen in seinem Hause oder auf seinem Feld, sei es mit, sei es ohne Arbeitsverpflichtung. So entstand das erste Schuldgefängnis als ein reiner Akt der Privatjustiz, der seine öffentliche Berechtigung daraus schöpfte, daß er die Erfüllung einer vertragsmäßig festgestellten Bedingung war. Aber nicht diese Privatjustiz an sich, so bezeichnend sie für die immer noch unsichere Scheidung der Rechtsgebiete sein mag, ist das merkwürdige an dieser Entwicklung, sondern mehr noch gilt dies von dem zweiten Schritt, bei dem nun der Staat in dieses Privatgeschäft eingriff. Das Mittel dazu boten wohl die in den mittelalterlichen Städten schon längst vorhandenen Polizeigewahrsame. Ihr Vorhandensein ermöglichte es dem friedlichen Bürger, der für die Unterbringung seines Schuldners im eigenen Hause keinen Raum hatte, jenen bei der öffentlichen Gewalt einzumieten. So wurde die Geldschuld das erste Objekt, das im Sinne eines Delikts mit einer Freiheitsstrafe be-

legt wurde. Weiterhin bildet es dann aber einen bedeutsamen Zug in der Geschichte der Strafmittel, daß diese Gleichstellung einer privaten Geldschuld mit einem durch eine längere Freiheitsberaubung bestraften Verbrechen schließlich, indem sich mehr und mehr die Erkenntnis der juristischen Unzulässigkeit dieser Gleichstellung durchsetzte, die Abschaffung des Schuldgefängnisses herbeiführte[1]).

So hat es hier die eigentümliche Verkettung an sich heterogener Motive gefügt, daß ein Mißbrauch der Strafjustiz der Rechtspflege das Strafmittel geschenkt hat, das heute als das vollkommenste und gegenüber allen vorangegangenen als das gerechteste und humanste geschätzt ist. Dennoch ist dieser scheinbare Widerspruch psychologisch wohl begreiflich. Hat doch auch die Sprache unter dem Wort Schuld am frühesten die Geldschuld verstanden, so daß der Begriff von der ökonomischen auf die moralische und religiöse Schuld, nicht umgekehrt von dieser auf jene übergegangen ist. Vielleicht mußte darum aber auch erst das Nebeneinander eines an sich ziemlich harmlosen und dennoch unbegrenzt dauernden Schuldgefängnisses und eines lebenslänglichen Zuchthauses als Strafe für ein todeswürdiges Verbrechen vor Augen treten, um den Widersinn einer solchen Strafjustiz erkennen zu lassen.

### 6. Die Prinzipien der Rechtsentwicklung.

Daß jede Rechtsordnung auf Prinzipien zurückführt, erscheint uns als eine selbstverständliche Forderung. Ist doch die Rechtswissenschaft, wie jeder logische Zusammenhang von Begriffen, Begriffswissenschaft. Nicht die Begriffe selbst können aber ihre Prinzipien sein, sondern als solche betrachtet man stets bestimmte allgemeine Gedankeninhalte, denen sich die einzelnen Begriffe unterordnen. So allgemein anerkannt dies ist, so schwierig scheint es aber, gerade beim Recht auf die Frage nach dem Inhalt dieser Prinzipien zu antworten. Zwar hat es seit den Tagen des alten Naturrechts an solchen Antworten nicht gefehlt; Prinzipien im eigentlichen Sinne des Wortes, Voraussetzungen, aus denen die Begriffe irgendwie abgeleitet werden können, sind jedoch darunter

[1]) Sie ist z. B. in Deutschland erst 1871 durch ein Gesetz des Norddeutschen Bundes erfolgt.

nicht verstanden worden. Die Geselligkeit, der Eigennutz, die Bedürftigkeit, endlich die Zwecktätigkeit sind psychologische Eigenschaften des Menschen, spezifische Voraussetzungen von Rechtsinhalten sind sie nicht. Seit der romantischen Schule pflegt man daher den prinzipiellen Charakter einer Rechtsordnung vor allem in dem Ganzen derselben zu sehen, wie er in Sitte und Kultur oder, nach dem von der Romantik eingeführten Ausdruck, in dem allgemeinen »Volksgeist« enthalten ist[1]). Ähnlich hat noch R. v. Jhering sein berühmtes Werk über das römische Privatrecht den »Geist des römischen Rechts« genannt. Aber auch dabei war von Prinzipien, ähnlich denen, die man sonst als allgemeinste Leitsätze einer Wissenschaft zu betrachten pflegt, nicht die Rede; sondern, wie man unter dem Volksgeist lediglich die gesamte Geistesverfassung verstand, aus der neben andern Schöpfungen auch das Recht entstehe, ohne die besonderen Eigenschaften, die eine Rechtsordnung kennzeichnen, zu entwickeln, so verstand Jhering unter dem »Geist des römischen Rechts« im wesentlichen nur eine Darstellung der Hauptinhalte. Zu der Unbestimmtheit dieser Begriffe kommt nun aber noch ein anderer Umstand, der es erschwert, aus einer solchen Darstellung etwa die hinter ihr verborgenen Prinzipien zu gewinnen. Aus praktischen Gründen sieht sich nämlich im allgemeinen die Rechtswissenschaft vermöge ihrer systematischen Tendenz veranlaßt, den Zustand einer Rechtsordnung, so wie er uns auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung entgegentritt, als einen einheitlich gegebenen aufzufassen und über die Art, wie er geworden ist, verhältnismäßig kurz hinwegzugehen, indem dabei die Voraussetzung obwaltet, die zuletzt erreichte Stufe sei als die endgültige von Anfang an mindestens im Keim schon vorhanden gewesen. Dazu kommt dann in der Regel noch die weitere, zum Teil aus der Periode des Naturrechts überkommene Annahme, die allgemeinsten Prinzipien einer gegebenen Rechtsordnung seien in jeder andern irgendwie ausgebildeten ebenfalls enthalten. Nun läßt sich nicht leugnen, daß diese beiden Annahmen, die der zeitlichen Konstanz und die des universellen Zusammenhangs der Rechtsprinzipien unbewiesen sind, und daß, je ferner sich zeitlich und in der Regel auch räumlich ver-

[1]) Vgl. oben Kap. II, S. 111 f.

schiedene Rechtsentwicklungen liegen, um so mehr das Bild der Übereinstimmung verschwindet und statt seiner eine Fülle von eigenartigen Zügen und nicht selten von Gegensätzen hervortritt. Dabei übt freilich die Aufnahme fremden Gutes, wie bei allen Bestandteilen der Kultur, so hier besonders im Hinblick auf den normativen Charakter der Rechtsordnung einen starken Einfluß aus. Für die tatsächliche Entwicklung selbst kommt es aber doch weniger darauf an, den äußeren Einflüssen nachzugehen, die dabei mitgewirkt haben, als darauf, wie infolge des verschiedenen »Geistes«, der jedesmal die Rechtsordnung beseelte, diese eine abweichende gewesen ist, so daß auch die Prinzipien, auf die sie jeweils zurückführt, wesentlich voneinander abweichen.

Nun mag es sein, daß die hier berührte Frage für die Rechtswissenschaft als solche, selbst für ihren historischen Teil, eine verhältnismäßig zurücktretende Bedeutung hat, da für die Geschichte jeder Wissenschaft und namentlich einer praktischen die Vergangenheit hauptsächlich im Hinblick auf die Gegenwart von Interesse ist. Anders steht es mit der psychologischen Betrachtung, die, indem sie das Recht als ein wichtiges Kulturphänomen zu begreifen sucht, zum Teil gerade von dem abstrahieren kann, was dem Historiker und dem Juristen am nächsten liegt, und dagegen das in den Vordergrund stellen muß, was für jene in praktischer wie in theoretischer Beziehung gleichgültiger ist: in praktischer, weil von einem direkten Zusammenhang mit der Gegenwart nicht mehr die Rede sein kann, in theoretischer, weil das für den allgemeinen Gang der Kultur mehr Episodenhafte von geringerer Bedeutung ist gegenüber den Erscheinungen, in deren Nachwirkungen wir uns noch fühlbar bewegen. Einigermaßen umgekehrt verhält es sich mit der psychologischen Seite der Rechtsprobleme. Je fremdartiger, ja unbegreiflicher uns auf den ersten Anblick die Rechtsnormen und Rechtsgewohnheiten einer fernen Zeit oder einer fremden Völkerschaft erscheinen, um so mehr regt sich unser Interesse an der Frage, wie trotzdem bestimmte allgemein menschliche Anlagen, die natürlich auch in solchen Fällen nicht fehlen, hier einen Zusammenhang von Rechtssatzungen erzeugen können, der auf eigenartige Prinzipien zurückführt, aber trotz der vor-

handenen Gegensätze innere Beziehungen von mindestens psychologischer Art zu dem Ganzen der Rechtsentwicklung nicht vermissen läßt. Nun gilt außerdem hier, wie bei allen genetisch gearteten Problemen, daß, wo es sich um prinzipielle Fragen handelt, unter primitiveren und darum einfacheren Bedingungen die herrschenden Prinzipien infolge ihres einfacheren Charakters im allgemeinen deutlicher zu erkennen sind als innerhalb verwickelterer Zustände, und daß selbst da, wo beide zu einander im Gegensatz stehen, die einfachen Anfänge die späteren Erscheinungen psychologisch erleuchten können, während das umgekehrte kaum jemals zutrifft. Unter diesem Gesichtspunkt scheidet sich daher der völkerpsychologische ebenso von dem systematischen wie von dem historischen Standpunkt. Zugleich aber ergibt sich hieraus, daß in diesem psychologischen Sinne von Prinzipien des Rechts zunächst nur innerhalb bestimmter, relativ zusammengehöriger Perioden gesprochen werden kann; mit andern Worten: es gibt nur psychologische Prinzipien der Rechtsentwicklung, nicht oder doch erst unter gewissen Voraussetzungen dauernde Prinzipien der Rechtsordnung. Oder, wenn wir das Problem noch anders fassen: wo immer uns deutlich geschiedene Perioden einer Entwicklung zu Gebote stehen, da werden wir in zureichend weit auseinanderliegenden Stadien je eine relativ stabilere Rechtsordnung herausgreifen und die geltenden Prinzipien aus dem, was die Zeit an Rechtssatzungen geschaffen hat, uns vergegenwärtigen können. Verschiedene in zureichenden Zwischenräumen gewonnene Durchschnitte dieser Art liefern dann ein Bild dieses Wechsels.

Hier muß es genügen, auf diejenige für die heutige Kultur besonders bedeutsame Rechtsentwicklung hinzuweisen, die oben schon wegen der eigentümlichen Gunst der Verhältnisse, die uns in diesem Fall eine Vergleichung wesentlich abweichender Stadien gestattet, hervorgehoben wurde: auf die Rechtszustände der Germanen vor und nach der Aufnahme des römischen Rechts. Dabei zeigt sich nun sofort, daß bei einem Versuch, solche Prinzipien aufzustellen, ein allgemeiner Begriff wie Volksgeist bedeutungslos ist, weil er zwar auf eine gewisse spezifische Natur des Rechts als eine von dem anderer Nationen verschiedene hinweist, über den Inhalt selbst aber

gar nichts aussagt. Ebenso inhaltsleer sind natürlich psychologische Kategorien wie die der Naturrechtslehre. Vielmehr können Prinzipien in diesem Zusammenhang selbst Rechtsordnungen oder Teile von solchen sein, die hinreichend allgemein sind, um eine Beziehung zu den übrigen, neben ihnen gültigen erwarten zu lassen, während sie außerdem durch ihr Vorkommen in andern Rechten eine Bedeutung für das Recht überhaupt besitzen. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die Rechtsordnungen der alten Germanen, so läßt sich wohl an die Spitze diejenige Einrichtung der Gesellschaft stellen, die über die ganze Erde verbreitet ist, so weit überhaupt Anfänge von Staat und Rechtsordnung bestehen: die Ständescheidung. Freier, Unfreier, Halbfreier, Knecht, Sklave bilden eine Reihe, aus der die drei Stufen des Freien, des Unfreien und des Knechts oder Sklaven überall vorkommen, wo sich ein Staat und demnach eine Rechtsordnung gebildet hat. Unter ihnen steht dem Prinzip nach der erste dieser Begriffe als der des eigentlichen und allein vollgültigen Rechtssubjekts dem letzten als einer dem beweglichen oder festen Gutsbesitz angehörenden Sache gegenüber. Die Rechtsordnung als solche gilt nur für den Freien, der Unfreie bildet eine dem Freien zur Seite tretende Ergänzung der Gesellschaftsordnung. In diesem Gegensatz liegt die absolute Freiheit des Germanen begründet, vermöge deren er seiner eigenen Rechte frei waltet, Bündnisse schließt und, wo er seine Rechte beeinträchtigt fühlt, Fehde ansagt und nur durch die Einordnung in Sippe und Gauverband sich selbst beschränkt. An die Sippe ist er unmittelbar durch die Pflicht der Blutrache und durch die Annahme des Sühnegeldes gebunden, wo die Sippen- und Gaugenossen ihm den Frieden gebieten. Als höchste Richter über sich erkennt er aber nur die Götter an, in deren Namen die Volksgemeinde Recht spricht und die zu fordernde Buße auferlegt. Wer sich der von den Göttern gestifteten Ordnung nicht fügt, wird friedlos, ausgestoßen aus der Gemeinschaft, oder es ereilt ihn die Strafe, die, im Namen der Gottheit verhängt, zugleich den Opfertod des Missetäters am Altar der Götter mit sich führt, worauf sich von da an ein System von Körperstrafen entwickelt, das gemäß dem frühesten Prinzip aller Strafjustiz, dem Jus talionis und seiner Ergänzung durch das Äquivalenzprinzip sich abstuft.

Stellen wir diesen Prinzipien diejenigen gegenüber, die man innerhalb der heutigen Rechtsordnungen der Kulturwelt mit hinreichender Annäherung als allgemein anerkannte betrachten darf, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß im tieferen Sinne des Wortes diese neuen Prinzipien Fortentwicklungen jener anfänglichen, aber daß sie dabei doch keineswegs Fortbildungen in gleicher oder auch nur in ähnlicher Richtung sind, sondern vielmehr der Idee nach durchweg volle Gegensätze zu ihnen bilden. Im Vordergrund aller Rechtsprinzipien steht uns heute die Rechtsgleichheit. Sie schließt nicht die Gleichheit der Lebenslage überhaupt ein, die wesentlich von den mannigfaltigsten äußeren und inneren Bedingungen abhängt, wohl aber schließt sie jene Rechtsunterschiede aus, die überall den Beginn der Entwicklung von Recht und Staat begleiten. Es gibt kein Fehderecht mehr, sondern die Freiheit, sich selbst sein Recht zu nehmen, ist aufgehoben durch die Pflicht, sich der Entscheidung des staatlichen Richteramts zu fügen. Die Blutrache ist keine Rechtspflicht mehr, sondern sie gilt, wie die Rache überhaupt, selbst als ein Bruch der Rechtsordnung. Es gibt kein Sühnerecht und keine Sühnepflicht der Einzelnen mehr, sondern das staatliche Richteramt bringt den privaten Rechtsstreit zur Entscheidung, ebenso wie das öffentliche Richteramt alle Delikte als gegen die Rechtsgemeinschaft gerichtete Handlungen aburteilt. Endlich die Strafe ist keine nach dem Maßstab der Vergeltung des Gleichen durch Gleiches zuzufügendes Übel, sondern sie ordnet sich in ein System von Strafmitteln, das grundsätzlich das dereinst herrschende Prinzip der strengen Vergeltung beseitigt und statt dessen so weit als möglich der Strafe eine jeweils dem einzelnen Fall angepaßte sittliche Bedeutung zu geben sucht.

Trägt bei allem dem die Entwicklung der Rechtsordnung im allgemeinen unverkennbar den Charakter der Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit an sich, so spielt dennoch innerhalb größerer Abstände zweifellos der Gegensatz in dieser Geschichte des Rechts eine ungleich größere Rolle als die Übereinstimmung. Zwar gibt es einzelne Rechtsgebiete, wie z. B. gewisse Seiten des Vermögensrechts, des Vertragsrechts, auch des Familienrechts, die sich eine relative Stabilität bewahren können. Aber diese Übereinstimmungen be-

ziehen sich nur auf untergeordnete Punkte, die mit der überhaupt durch eine stetigere Entwicklung gekennzeichneten Sitte zusammenhängen, nicht auf die Prinzipien des Rechts selbst. Es gibt nichts in dem heutigen Recht, was dem Sippenrecht der Germanen mit seiner Blutrache und der sie vertretenden Sühne entspricht. Nun sind freilich an der Stelle der einst dagewesenen Institutionen neue entstanden, von denen man in gewissem Sinne sagen kann, sie seien für die alten eingetreten. Nur ist es eben dieses Neue, das durchgehends im prinzipiellen Gegensatz steht zu dem, an dessen Stelle es getreten ist: so die Rechtsgleichheit an die Stelle der Rechtsungleichheit, die Gebundenheit an das staatliche Richteramt an die Stelle der Befugnis zur Selbsthilfe usw. Über allen diesen besonderen Gegensätzen steht jedoch ein einziger, allgemeiner, der ihnen allen eigentlich immanent ist. Das germanische nicht nur, sondern jedes relativ primitive Recht ist Privatrecht: es ist orientiert nach den Bedürfnissen des Einzelnen. Befugnisse und Pflichten, je nach den Bedingungen der Gesetzgebung vorwiegend die einen oder die andern, regeln den bürgerlichen Verkehr, Strafandrohungen und Lohnvorschriften sind zumeist unter dem gleichen Gesichtspunkt behandelt. Das eigene Recht zu wahren, daneben friedlicher Vereinbarung zugänglich zu sein, das gilt in allen Angelegenheiten als der oberste Grundsatz der Rechtsordnung: eben das aber ist der Grundsatz des Privatrechts. Dem gegenüber ist das heutige Recht in allen seinen Teilen im Prinzip öffentliches Recht. Entweder ist es die Gemeinschaft, die es unmittelbar selbst besitzt oder die es an Einzelne oder an beschränktere Verbände nach bestimmten Normen verleiht.

So sind es schließlich die Gegensätze des Individualismus und des Kollektivismus, zwischen denen sich die Rechtsentwicklung bewegt. Nicht stetig, sondern in mannigfachen Schwankungen ist dies innerhalb der einzelnen Perioden der Geistesgeschichte geschehen; aber der durchgehende Zug geht in dieser Richtung, und er tut dies mit einer an die gesamte Kulturbewegung gebundenen Notwendigkeit. Ist doch die Kultur überall ein Werk der Gemeinschaft, das zwar von den Einzelnen geleistet wird, aber zu seiner Verwirklichung die gesamte Rechtsordnung voraussetzt, die von der Gemein-

schaft getragen ist. Siegreich gegenüber allen von einer mehr oder weniger atomistischen Konstruktion der Gesellschaft ausgehenden Auffassungen hat die Wirklichkeit des Lebens und der Geschichte diese Umkehrung der Prinzipien auf diesem allgemeinsten Gebiet zur Evidenz gebracht. Zuerst sind es die Beschränkungen gewesen, die die staatliche Rechtsordnung dem Einzelnen auferlegte, um sein Leben zu schützen und seine Freiheit zu sichern. Dieses Stadium bezeichnete eine noch ganz vom individualistischen Geiste erfüllte, aber bereits die Keime seiner Zersetzung in sich tragende Phase der Rechtsauffassung. Sie wird treffend gekennzeichnet durch die zwei einander scheinbar widerstreitenden, eben darum aber einander ergänzenden Begriffe: Freiheit und Zwang. Jene steht bei Spinoza, dem Philosophen, dieser bei Thomasius, dem großen Juristen der Aufklärungszeit, im Vordergrund, und das Verhältnis beider faßt der erstere epigrammatisch in dem Satze zusammen: »Die Sicherheit ist eine Tugend des Staats, aber die Freiheit ist eine Privattugend.«

Beide, Freiheit und Zwang, können natürlich auf die Dauer nicht nebeneinander bestehen, solange man sie jedes für sich denkt. Sie tun es aber tatsächlich, indem die Freiheit als der auf die eigene Vernunft gegründete Wille an die Stelle der ursprünglichen, dem triebmäßigen Wollen folgenden Freiheit tritt, der Zwang aus dem freien Willen entspringt, der die Zwecke der Gemeinschaft, die den Zwang auf den Einzelnen ausübt, zu seinen eigenen Zwecken nimmt und damit ihn selbst aufhebt. Durch diese Erkenntnis die Antithese der Aufklärungszeit beseitigt zu haben, ist das Verdienst der beiden deutschen Rechtsphilosophen des 19. Jahrhunderts: Fichte und Hegel. Nicht zufällig aber war es, daß dieser Schritt der Theorie mit den gewaltigen Weltereignissen zusammenging, die die Probleme von Staat und Recht in eine neue Beleuchtung gerückt haben. So vergänglich die politischen Schöpfungen dieser neuen Zeit zunächst waren, und mit so unzulänglichen, eigentlich einer überlebten Vergangenheit angehörigen Mitteln jene Philosophen das Problem zu lösen suchten, so sind diese eben doch darin den neuen geistigen Antrieben gefolgt, daß sie die beiden Begriffe in den Vordergrund stellten, um die sich von nun an die Probleme von Staat und Recht bewegen: den Begriff der Nation und den Begriff der Kultur. Der erste steht

durchaus im Vordergrund der Gedanken Fichtes, in dem zweiten liegt hauptsächlich die große Bedeutung von Hegels Rechtsphilosophie, ohne daß jedoch dabei von einer wirklichen Teilung der Gebiete die Rede sein könnte. Vielmehr besteht gerade der Wert der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts darin, daß sie die enge Zusammengehörigkeit beider Begriffe deutlich ans Licht gestellt hat. Das bildet zugleich den Gegensatz dieser deutschen Philosophie zu der noch heute in dem veralteten Begriffsschema der Aufklärung befangenen der westeuropäischen Völker. Schon in den Anfängen der germanischen Rechtsentwicklung liegt aber der Ausblick auf dieses Ende vorbereitet in jener Überordnung des in der mythologischen Form des göttlichen Rechtes dem Recht der einzelnen gegenübergestellten Recht der Gemeinschaft. In ihm ist die über dem Streite jener sich erhebende Friedensaufgabe der Rechtsordnung vorausgenommen, die den Weg zur Kultur in seinen verschiedenen Stadien kennzeichnet. Bei der Schlichtung des Widerstreits der individuellen Ansprüche beginnend, führt dieser Weg zunächst zu der Leistung gemeinsamer Beihilfe zur Abwehr von Gefahr und Befriedigung gemeinsamer Lebensbedürfnisse, um von da aus allmählich zur Hilfe gegen die Not der Bedrängten und endlich zur Pflege der allgemeinen Güter der Kultur fortzuschreiten. Die Durchmessung dieses Weges bis zur letzten seiner Stationen ist eben die Überführung des Machtstaats in den Kulturstaat. Ist für jenen die Macht Selbstzweck oder höchstens Mittel zur Befriedigung materieller Bedürfnisse, so ist sie für diesen das zur Förderung der geistigen und sittlichen Kultur erforderliche Hilfsmittel. Ein Maß für das Verhältnis, in welchem hier in der fortwährenden Gegenwirkung der auf die verschiedenen Güter des Lebens gerichteten Motive die Gemeinschaftstriebe und das individuelle Streben zu einander stehen, bildet das Opfer für die Gemeinschaft, dessen der einzelne fähig ist, und ein Maß für die Anerkennung, zu welcher die Pflicht eines solchen Opfers gelangt ist, bildet das tatsächliche Opfer, das die Gemeinschaft von Rechts wegen von ihm fordern darf. Eben in diesen Anforderungen, die der Staat an den einzelnen zu stellen befugt und verpflichtet ist, und die sich ebenso auf dessen eigene für die Gesamtheit bestimmte Leistungen wie

auf seine Beihilfe zu der allgemeinen Förderung der staatlichen Zwecke beziehen, kommt die fortschreitende Entwicklung zum Kulturstaat und gleichzeitig die wachsende Überordnung der Gemeinschaft über die einzelnen zum deutlichsten Ausdruck. Jener Kampf zwischen der Freiheit des Individuums und der Suprematie der Gesamtheit, der in grauer Vorzeit begann, er ist unbedingt zu Gunsten der letzteren entschieden, und nur aus überlebten und praktisch überwundenen Denkgewohnheiten heraus kann diese Tatsache bestritten werden. Aber auch die Schlichtung dieses Streits ist nicht ohne die versöhnende Wirkung erfolgt, die die Erreichung des vollkommeneren Zwecks für den Verzicht auf den beschränkteren hervorbringt. Für kein Gebiet gilt in höherem Maße, was für das der öffentlichen Rechte und Pflichten gilt: die nächsten, aus der Not des Daseins entspringenden Antriebe bringen neue hervor, die sich jenen ursprünglichen als die entscheidenderen überordnen und mit ihnen in ein allgemeineres System von Kulturzwecken eingehen, in welchem die einzelne Persönlichkeit Mittel und Zweck zugleich, dabei aber in ihrem Eigenwert von dem Wert der Kulturgemeinschaft abhängig ist, dem sie angehört. So ergibt sich hier zwischen dem einzelnen Rechtssubjekt und der Rechtsgemeinschaft ein Verhältnis wechselseitiger Steigerung der Werte, bei welchem die innere Autonomie des Einzelnen mit der Abhängigkeit der eigenen Lebensaufgaben von denen der Kulturgemeinschaft zunimmt, an deren umfassendere Autonomie sie gebunden ist.

Blicken wir hier auf die gesamte Entwicklung der Rechtsordnung zurück, so bietet sie unverkennbar in ihren Grundzügen ein im ganzen einheitliches Bild, das dann freilich je nach der besonderen Eigenart der Völker und der Bedingungen ihres geschichtlichen Lebens mannigfache Abweichungen zeigt. Als die ursprünglichsten Motive dieser Entwicklung traten uns vor allem zwei entgegen: der Eigenwille des Einzelnen auf der einen und der Gesamtwille der Gemeinschaft auf der andern Seite. Jener findet seinen sprechendsten Ausdruck in dem germanischen Fehderecht, das jedem die Macht in die Hand gibt, seinen Willen durchzusetzen. Ihm steht in der geschichtlichen Erfahrung ebenso ursprünglich der Wille

der Gemeinschaft gegenüber, der diese Freiheit mit Schranken umgibt. Indem jeder diese seinen subjektiven Eigenwillen beschränkende Macht als eine diesem objektiv gegenübertretende empfindet, sind es zunächst die Gegenstände des Kultus, auf dessen fortgeschrittener Stufe die den Lauf der Natur wie das menschliche Schicksal bestimmenden Götter, die diese höchste Macht ausüben. Indem aber der Kultus selbst aus den Kulthandlungen der einzelnen zur Kultgemeinde vereinigten Genossen sich aufbaut, wird der Wille der Götter unter der wachsenden Macht führender Persönlichkeiten, sei es einer die Götter vertretenden Priesterschaft, sei es der Häuptlinge oder sonst einflußreicher Genossen, zum Willen der Gemeinschaft selbst, der nun das durch den Kult geschaffene Attribut der Heiligkeit in sich aufnimmt. Ein augenfälliges Zeugnis für die Bedeutung dieses Übergangs liefert der Einfluß, den die sonstigen geschichtlichen Bedingungen auf ihn ausüben. Hier treten insbesondere innerhalb der europäischen Kulturvölker die Griechen und Römer auf der einen, die Germanen auf der andern Seite einander gegenüber. Bei jenen ist es ein allmähliches Absterben der religiösen Macht des Götterkultus, das diesen in seinen äußeren Formen noch lange bestehen läßt, während er an innerem Wert abnimmt und meist einem Rückfall in alte Dämonenkulte Platz macht. Mag dies jenem Übergang göttlichen Rechts in menschliches zu Hilfe kommen, so beeinträchtigt es doch die nachfolgende Heiligung der Rechtsordnung selber. Bei den Germanen hat der Kampf der Kulte und der aus ihm in fast jähem Wechsel hervorgegangene Sieg des Christentums diesem Vorgang sein besonderes Gepräge gegeben. Der zur Herrschaft gelangte neue Kultus war darauf bedacht, die Spuren des vorangegangenen Heidentums zu tilgen, wo nicht etwa eine Assimilation einzelner Bestandteile möglich war. Einer solchen entzogen sich aber vor allem die alten Volksgerichte, die in ihrer Blütezeit fest dem alten Götterglauben eingefügt waren. Trat doch vor allem im Kultus die schützende wie strafende Macht der Götter und damit ihre Eigenschaft als höchster Träger der Rechtsordnung einem jeden lebendig vor Augen. Mit Vorbedacht hat aber eben darum die christliche Kirche die dem germanischen Recht von frühe an aufgeprägte Teilnahme religiöser Motive zu brechen gesucht. Damit

hat sie wesentlich dazu beigetragen, daß eben auf die zurückbleibende weltliche Seite jenes Attribut der Heiligkeit überging. Im Gegensatze hierzu fehlte es dem griechisch-römischen Recht an der fortwirkenden Kraft der religiösen Motive. So trat das Individuum mit seinen an die Gemeinschaft gerichteten Ansprüchen auf Ausgleichung und Schutz der Einzelrechte in den Vordergrund. Lebte bei den Germanen die religiöse Bindung der alten Kultgemeinde in den freien weltlichen Genossenschaften fort, in die sich die Rechtsgemeinschaft gliederte, so erhob sich in dem römischen Recht der Schutz der freien Persönlichkeit und ihres Besitzes zu einem mit strenger logischer Konsequenz durchgeführten System, in welchem als letzte, nicht weiter abzuleitende Substrate der Gemeinschaft wesentlich nur die Sitte und der Staat übrigblieben, auf die nun immerhin etwas von jenem Attribut der Heiligkeit überging, das bei den Germanen der Rechtsordnung selbst zu eigen geblieben war. Aus diesem Widerspiel der Kräfte sind jene beiden, einen langen Kampf miteinander führenden Denkweisen hervorgegangen, von denen die individuellen und zugleich intellektuellen Motive als die klareren und einfacheren dem Geist des römischen Rechts für lange Zeit die Herrschaft sicherten, während die auf die religiösen und sittlichen Triebe der Gemeinschaft zurückgehenden germanischen Rechtsanschauungen mehr in der praktischen Rechtsübung sich geltend machten, als daß sie imstande gewesen wären, gegen die Macht der individuellen Lebensanschauungen und ihre Festigung durch die Tradition sich durchzusetzen.

Wie jene Gegensätze der Rechtsanschauungen in den ursprünglichen Quellen des Rechts, in dem Willen des Einzelnen und dem ihm als unabänderliches Korrelat gegenüberstehenden Gesamtwillen, ihren Ursprung haben, so ist nun wohl auch der Weg, den die Entwicklung dieses Streits nehmen muß, als ein Teil jener inneren Notwendigkeit und darum Gesetzmäßigkeit vorgezeichnet, deren im letzten Grunde die Geschichte nirgends und am allerwenigsten da entbehrt, wo die Gesetze der Entwicklung des menschlichen Willens in Frage kommen. Der Einzelwille geht voran. Ihm ist, solange die noch im religiösen Kultus sich ankündenden Regungen des Gesamtwillens unentwickelt geblieben sind, mit Notwendigkeit der

Sieg beschieden. In dem Fortschritt des gesellschaftlichen Lebens erfährt aber die Herrschaft des Einzelwillens Schwankungen und Wandlungen, in denen auf der einen Seite die religiösen und sittlichen Triebe, die in Sitte und Kultus die einzelnen aneinander binden, auf der andern der aus der Gemeinschaft der nationalen Kultur erwachsene Staat schließlich zusammenwirken und in dieser Vereinigung eine Macht gewinnen, die dem Gesamtwillen den endgültigen Sieg wenigstens für die große internationale Kulturentwicklung sichert, innerhalb deren sich gegenwärtig die Geschichte bewegt. Denn wenn es eine Lehre gibt, in der Kulturgeschichte und Völkerpsychologie übereinstimmen, so ist es die, daß der Weg der Kultur, so mannigfache Neben- und Seitenwege und selbst einmal Rückwege er einschlagen mag, im ganzen nicht von der Mannigfaltigkeit zur Einheit, sondern umgekehrt von der Einheit zur Mannigfaltigkeit gerichtet ist. Zu den gröbsten Irrtümern der alten Reflexionspsychologie gehörte daher sicherlich die Meinung, die Eigenschaften des Naturmenschen in den verschiedenen Regionen der Erde seien ebenso bunt und zufällig gemischt wie etwa die Merkmale der verschiedenen Varietäten einer Pflanzen- oder Tierspezies. Die Völkerpsychologie zeigt uns vielmehr, daß umgekehrt der primitive Mensch, wo immer wir ihn auffinden, eine geradezu überraschende Ähnlichkeit seines geistigen Charakters und selbst seiner Lebensgewohnheiten und Kunstleistungen darbietet; und die Kulturgeschichte lehrt uns vor allem, wenn wir ihre wichtigste, die geistige Seite ins Auge fassen, daß die Unterschiede der nationalen Kulturen im Laufe der Geschichte nicht kleiner, sondern größer geworden sind. Nicht in einer die Selbständigkeit des geistigen Lebens der Nationen vernichtenden Uniformität, sondern in der gesteigerten Selbständigkeit der nationalen Kultur liegen daher die politischen Ideale jener Zukunft, auf die von einer andern Seite her die neue, den großen geistigen Werten des gemeinsamen Lebens den Vorrang über die materiellen und egoistischen Werte des Daseins erkämpfende Entwicklung der Rechtsanschauungen hinweist. Es ist einer der schönsten Züge der deutschen Volksgerichte, daß ihnen, neben der Pflicht, Gerechtigkeit zu üben, als die höchste Aufgabe des Richteramts die Wahrung des Friedens galt. In dem

Streben, der Blutrache zu steuern, indem sie diese durch ein Sühneverfahren ersetzte, das in der Geldbuße ein Mittel schuf, nicht bloß den Streit zu beenden, sondern durch diese Art der Sühne es möglich machte, die Feindschaft in Freundschaft zu verwandeln, hat sich das deutsche Volksgericht ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Bei andern Völkern Europas hat lange noch, ja bei manchen fast bis zum heutigen Tage in dem Streit der Einzelnen und der Sippen die Blutrache gewaltet, oft nur wenig gehemmt durch den Staat, der, durch die Not getrieben, der Selbsthilfe durch die Schuld mit Schuld vergeltende Rache zu begegnen suchte. Bei den Germanen hat der Kampf gegen die Blutrache begonnen, ehe es noch einen festgegründeten Staat gab. Dieser Kampf ist hier sichtlich direkt aus dem Friedensbedürfnis entsprungen, das, aus dem gemeinsamen Götterkult die Überordnung der Gemeinschaft über den Einzelnen von frühe an und noch unter der unmittelbaren Wirkung der religiösen Heiligung des Rechts zur Grundlage der Rechtsordnung erhoben hat. Hier erscheint die Rechtsgemeinschaft in erster Linie als Friedensgemeinschaft, nicht als ein von ihren Mitgliedern zu wechselseitigem Schutz geschlossener Verband, sondern als die natürliche Bestimmung des Menschen und darum als das letzte Ziel der Kultur.



# Register.

(Bearbeitet von H. Lindau.)

